

Dimensão Escatológica do Mal: Significado da Pena

Notas em torno da fenomenologia, filosofia e teologia do mal

Introdução

O mal de que aqui se trata é o antropológico, isto é, aquele que, por dentro ou por fora, «afecta» a existência humana. Um particular relevo é dado ao mal moral, ou seja, àquele mal que, de uma maneira ou de outra, forma unidade com a experiência da culpa e com a sua ressonância — quer no remorso-arrependimento, quer na linguagem penitencial.

Por escatologia entendo, de um modo muito genérico, aquilo que é consequência deste tipo de mal, consequência lógico-natural e consequência no tempo, intrínseca e extrínseca; embora, a rigor, a escatologia se refira às «últimas coisas», podemos alargar o seu significado à própria sanção imanente ou quase-imanente ao mesmo mal, a qual é, a seu modo, uma antecipação da dimensão infernal do castigo, isto é, da «pena» entendida como «réplica» extrínseca do mal ou como intervenção positiva de um juiz.

O que se pretende mostrar é a não-oposição radical e exterior entre mal e escatologia, como se se tratasse de duas instâncias facilmente separáveis e justaponíveis ou apostas por de fora; para tanto, convirá ter presente o justo alcance da linguagem mítico-simbólica que a propósito se usa, nomeadamente as metáforas de ordem forense e, no que concerne ao tema infernal, a cosmologia mitológica dos lugares e dos espaços, impregnada de imagens retiradas dos tormentos sensíveis.

A experiência quotidiana e banal do reconhecimento do mal em nós apresenta-se-nos na e à linguagem como simbólica, sendo o simbolismo mais primitivo o da sujidade ou *mácula* infectante¹. Nas literaturas penitenciais mais evoluídas temos já os símbolos do caminho tortuoso, do não-acerto no alvo, da rebelião, da surdez, do vazio, da inconsistência, etc. Esta linguagem *sabe que é simbólica*; assim, o símbolo mais arcaico, o da mancha, não se confina apenas ao horizonte imediato da sujidade corporal, mas, através dela, aponta para um campo quase-moral. Por isso, os ritos de purificação nunca foram uma simples lavagem: através do corpo — «lugar» obrigatório da simbolização — está em jogo toda a pessoa. O símbolo está sempre a caminho de uma explicitação, seja esta em termos de mito, seja em termos de filosofia ou teologia. Por isso, as «infra-estruturas» do simbolismo, que fundamentalmente radicam na estrutura «sensorial» do mundo do homem e na estrutura «mundana» do nosso corpo — ambos em mútua génese —, estão sempre presentes, não só nos símbolos mais arcaicos, como nos mais elaborados e talvez no próprio dizer conceptual; veja-se, por exemplo, o simbolismo tão rico e simultaneamente tão ambíguo do puro e do impuro, que alcança o próprio domínio da linguagem abstracta².

¹ Cf. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960; Idem, *Culpabilité, éthique et religion*, em *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 416-430. A propósito do tema do mal em Ricoeur — no quadro de uma «filosofia da vontade», a nível transcendental e empírico — cf. J. S. TEIXEIRA, *Paul Ricoeur e a problemática do mal*, em «Didaskalia» 7 (1977) 43-130: quanto ao «símbolo primário» da mancha tenha-se presente a nota 109 (p. 93). A linguagem confessional da culpa é simbólica e sabe que o é, mesmo quando refere o mal como mácula: «La souillure n'a jamais signifié littéralement la saleté; elle se tient dans le clair-obscur d'une infection quasi physique et d'une indignité quasi morale» (P. RICOEUR, *Culpabilité...*, em *Le conflit...*, cit., p. 418). O simbolismo arcaico da mancha-sujidade — bem como o seu reverso, o da purificação —, embora integrado numa simbólica superior, resiste sempre à tentativa de redução ao conhecimento racional: «Tous les symboles donnent à penser, mais les symboles du mal montrent d'une façon exemplaire qu'il y a toujours plus dans les mythes et dans les symboles que dans toute notre philosophie; et qu'une interprétation philosophique des symboles ne deviendra jamais connaissance absolue» (P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 506).

² Quanto à «estrutura sensorial do mundo» e à anterioridade do corpo vivido sobre o mundo, a nível de *razão vital*, cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, *passim*, sobretudo o cap. 15 (pp. 127-134); E. BARBOTIN, *Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970, pp. 29-127 («Mesures de l'existence incarnées»). Instruído quer pela filosofia antiga, nomeadamente por Aristóteles, quer por uma sugestiva filosofia francesa contemporânea de cunho incarnacionista, em que avultam Bachelard e Merleau-Ponty, Barbotin introduz deste modo o tratamento do «do ao espaço e tempo «vivos»: «Cette circulation du sens entre moi-même et l'univers atténue, dans le vécu concret, l'opposition de l'objectif et du subjectif. Mais je ne me dissous pas, pour autant, dans le monde: si j'impose un sens à l'espace et au temps, c'est que je suis capable de les transcender» (o. c., p. 29). Sobre a radicação do simbolismo na dualidade antropológica — vivida e tematizada — de corpo/mundo e de sentido, mediante a faculdade da «imaginação simbólica», cf. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969;

Segundo a conhecida tese de P. Ricoeur que estou a esboçar, a simbologia do *pecado* — o segundo símbolo primário do mal — é mais rica que a da *mancha*, embora a integre quando a supera; em vez da imagem do contacto impuro temos a de uma relação ferida, na tríplice referência entre o homem e Deus, entre homem e homem, entre o homem e si mesmo. Esta ruptura, que é entendida nestes três níveis, vem simbolizada ora pelos símbolos do negativo (ruptura, afastamento, ausência, vaidade-vacuidade...), ora por símbolos positivos (potência, possessão, cativo, alienação...). Este processo de progressiva interiorização, que vai do mal como mancha ao mal como pecado, encontra a sua forma mais acabada na experiência-confissão da *culpa*. Sendo mais subjectiva que os símbolos primários que a precedem, a culpabilidade apresenta um simbolismo mais interior (consciência pesada, remorso, ruminação interna da falta...), onde dominam as metáforas do peso e da mordedura (remorso).

Sendo a imaginação uma faculdade intermédia entre a sensibilidade, sem a qual não há elemento significante do símbolo, e o campo

Idem, *A imaginação simbólica*, Lisboa, Arcádia, 1979. A propósito das «infra-estruturas do imaginário» ou das «bases da simbolização», alguns põem em relevo uma tríplice dimensão organizadora e sintetizadora da multiplicidade de influências que o homem recebe do mundo natural, da sua corporeidade e da sua propriedade característica de «conferir sentido» (*Sinngebung*); assim, teríamos uma infra-estrutura *cosmológica*, uma *biológico-cultural* e, por fim, uma infra-estrutura *espiritual*: cf. G. DURAND, *Les Structures...*, cit., pp. 46-59; A. LEROY-GOURHAN, *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965, sobretudo cap. XI (Os fundamentos corporais dos valores e dos ritmos) e cap. XIII (Os símbolos da sociedade): trad. portuguesa, Lisboa, Ed. 70, 1983, pp. 85-104 e 121-176. Sobre a presença ou ausência do símbolo na linguagem em geral, no pensamento mítico e nas ciências, cf. E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. Uma crítica à desmesurada ampliação simbólica de todo o signo pode ver-se em G. DURAND, *A imaginação simbólica*, e em P. RICOEUR, *La métempore et le problème central de l'herméneutique*, em «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972) 93-112, estudo em que o Autor retoma uma sua observação anterior a respeito de Cassirer: definição muito ampla de símbolo é aquela que faz da *função simbólica* «la fonction générale de médiation par le moyen de laquelle l'esprit, la conscience, construit tous ses univers de perception et de discours» (*De l'interprétation...*, cit., p. 19); «Le 'symbolique' désigne le commun dénominateur de toutes les manières d'objectiver, de donner sens à la réalité. (...) Le symbolique, c'est l'universelle médiation de l'esprit entre nous et le réel; le symbolique veut exprimer avant toute chose la non immédiateté de notre appréhension de la réalité. (...) Mais ce problème me paraît mieux caractérisé par la notion de signe ou de fonction signifiantes» (*Ibid.*, p. 20). Um certo «ponto da situação» — com anotações críticas, nomeadamente em relação à «simetia artificial» das faculdades humanas (mito-razão, sensibilidade-entendimento...), e com abundante informação bibliográfica em rodapé — pode encontrar-se em C. H. C. SILVA, *Da natureza anfibiológica do símbolo. A propósito do tema: «Mito, Símbolo, Razão»*, em «Didaskalia» 12 (1982) 45-66: «Se o simbolismo não deve ser estudado racionalmente e segundo as estratégias redutoras dos modelos epistémicos, porque é inútil tal 'ciência', também não pode ser prosseguido por associacionismos delirantes..., sem roteiro, sem guias ou sem «uma carta da vera imaginação activa» (a. c., p. 62, nota 51).

abstracto do significado, vemos que, desde o mal como mancha até ao mal como sentimento de culpabilidade, domina aquela simbolização que se prende com as mais elementares estruturas sensoriais: assim, a imaginação olfactiva, gustativa, táctil e visual está presente nas imagens do «mau odor do pecado», do amargo, do peso, do fardo, da mordedura, do sombrio, do escuro, do viscoso...

O simbolismo mais universal e perceptível da culpabilidade é sem dúvida o do *julgamento*, que anuncia já uma consciência ética. No ponto mais extremo da interiorização, a consciência moral é um olhar que vigia, julga e condena; o sentimento de culpabilidade é a consciência de se ser incriminado por um tribunal interior: a culpa é a auto-observação, a auto-acusação e a auto-condenação — o que se torna possível somente no quadro de uma consciência desdobrada. A metáfora do tribunal leva-nos a perguntar se e como, a respeito do mal e das suas consequências, isto é, a respeito da ética, interferem entre si o plano jurídico e o religioso. No plano religioso temos o *pecado*, que é antes de mais uma *experiência*. No plano jurídico temos o *crime*, que é sobretudo uma *categoria*. A rigor, não sabemos se é o jurídico — no sentido mais universal do termo — que influencia o religioso ou este que influencia o jurídico. Sabemos que em algumas línguas a culpa releva igualmente do campo semântico da dívida, própria do direito comercial; ora, como se tem que prestar contas de uma dívida, ser culpado é ser devedor. Mas é o direito criminal e penal que nos fornece o esquema mais comum, segundo um modelo muito mais elaborado e abstracto que o dos símbolos imediatamente derivados da sensibilidade e da imaginação: a uma imputação, acusação e reprovação — que supõem a responsabilidade (pessoal ou colectiva) — segue-se o momento da confissão, do remorso-arrependimento e, finalmente, o momento projectivo do castigo, da satisfação do crime/pecado, da pena. Que o sancionador do mal seja a consciência julgadora, o juiz dos tribunais humanos ou a própria divindade, não interessa neste momento: *todos eles metaforizam, a níveis diversos, o olhar interior que me julga*. Será a religião a transposição interiorizante do jurídico ou este a transposição exteriorizante do religioso? A questão perde quase toda a sua importância — se é que não é mesmo uma falsa questão — porque, radicalmente e ao limite, há uma coalescência interna dos dois planos, quer quanto à sua génese fenomenal, quer porventura quanto ao seu aparecimento empírico-histórico. A ética é o terreno onde germinam e se distinguem, sem oposição exterior, o religioso e o jurídico. No entanto, como adiante se verá

com mais pormenor (v. nota 55, *infra*), não há identificação formal entre o ético e o jurídico-penal.

Sendo a linguagem do mal comum a estruturas diferentes, porque essencialmente simbólica, tem que haver uma hermenêutica dos dizeres, uma semiologia do inconsciente, uma decifração dos indicadores do negativo, que procurem detectar os vários horizontes de significação onde ela se inscreve. Creio, porém, haver nesta matéria um certo abuso acrítico quanto ao privilégio outorgado ao inconsciente e às estruturas impessoais; se há alguma estrutura a privilegiar, é a estrutura consciente e a pessoal. O que nos interessa, nesta circunstância, é a análise da vivência da culpa e, sobretudo, a do ser-culpado e do direito a ser culpado. Mesmo ao nível do mito, entendido como «história» simbólica narrada ou, se se quiser, como um símbolo segundo ou em segunda potência, já na ordem da explicitação (vejam-se os mitos da queda, da cegueira, do herói trágico, das batalhas dos deuses na feitura do mundo, etc.), podemos encontrar mais luz significadora do que trevas. Édipo, por exemplo, se é o mito da cegueira trágica, é-o por ser fundamentalmente o mito de uma consciência tragicamente iluminada, como adiante se explicitará.

Depois de analisar, a grandes traços, a supressão da dimensão escatológica em algumas «ontologias» do mal, vou deter-me na consideração ética, religiosa e cristã da relação entre o mal moral e a pena.

1. Supressão da dimensão escatológica do mal

A negação mais evidente da dimensão escatológica do mal aparece-nos na negação da sua dimensão ética: sendo a culpa *outra coisa* diferente daquilo que parece ser, desvanece-se o que se anuncia como sua solução ou saída (perdão ou castigo). É por isso que as teorias redutoras da culpabilidade, em termos quer psicológicos, quer culturais, quer sociológicos, assemelham-se de algum modo àquelas ontologias que fazem do mal e da culpa modalidades necessárias da existência enquanto finita e não tanto enquanto ferida ou «afectada».

Freud denuncia o complexo de culpabilidade, a culpa morbosa, e não propriamente a culpa sem mais. A psicanálise, cujo método não pode, a priori, deter-se na autêntica experiência da culpabilidade, descreve-nos a consciência mórbida e repetitiva da falta-transgressão. Sendo a sua explicação «arcaica», isto é, histórico-genética, genea-

lógica ou, talvez mais rigorosamente, ontogenética adentro do quadro do naturalismo determinista, toda a experiência da culpa modaliza a «liturgia da morte do pai»³. A experiência da culpa é

³ O determinismo físico — como é entendido por uma determinada tendência do cientismo no séc. XIX — é sem mais herdado por Freud e aplicado à «investigação» do inconsciente (cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation...*, cit. [v. nota 1], *passim*, particularmente logo após a introdução, quando «ex professo» inicia a leitura filosófica de Freud). Esta observação de Ricoeur, partilhada por muitos intérpretes — por exemplo, por Habermas em *Ciência e técnica* —, é retomada pelo próprio num artigo recente: «Il [Freud] tend à construire ses modèles théoriques dans l'esprit positiviste, naturaliste et matérialiste des sciences de son temps. Il existe de nombreux textes qui affirment la parenté de la psychanalyse avec les sciences naturelles et même avec la physique...» (Idem, *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud*, em AA. VV., *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens* (1911-1981), Bruxelles, Fac. Univ. Saint-Louis, 1982, p. 604). Freud é também um *redutor*, sobretudo em matéria religiosa, jurídica e ética. É porventura a esfera estética, pertencente à dos «objectos culturais», a que sofre menor redução, por ser aquela em que *arqueologia* e *teleologia* melhor se deixam combinar (cf. *A interpretação dos sonhos*). A propósito da figura edipiana, tão central na psicanálise, Freud ignora que Sófocles escreve sobre um Édipo Rei e não sobre um Édipo criança. Há um segundo drama, posto na penumbra pela leitura analítica, que é o da tragédia da consciência de si, do jogo entre destino e liberdade. A *culpabilidade adulta* de Édipo não reside no campo da libido, mas no da consciência de si: a sua cólera é potência da «não-verdade». Se a esfinge representa o lado do *inconsciente*, o vidente Tirésias (corpoalmente cego) representa o lado do *espírito*: «Si le Moïse de Michel-Ange, l'Oedipe-Roi de Sophocle, l'Hamlet de Shakespeare sont des créations, c'est dans la mesure où elles ne sont pas de simples projections des conflits de l'artiste, mais aussi l'esquisse de leur solution» (*De l'interprétation...*, p. 501). No próprio sonho, como na consciência da culpa, instaura-se já uma dialéctica de *regressão* e *progressão*. Quanto à culpabilidade, é sabido que Freud engrandece muito o papel da regressão e do arcaico: a culpabilidade resulta «da clivagem intrapsíquica entre o ego (acusado) e o superego (acusador)». Não se nega, evidentemente, a culpabilidade normal; a psicanálise, porém, interessa-se pela culpabilidade patológica ou *arcaica* (medo da punição, angústia perante o superego): cf. o artigo *Culpabilidade*, em G. THINES e A. LEMPEREUR (dir.), *Dicionário geral das ciências humanas*, trad. do francês sob a orientação de A. Morão, Lisboa, Ed. 70, 1984, pp. 230-231. A respeito da *ontogénese freudiana*, particularmente no caso do amor e do ódio, cf. M. SCHELER, *Natureza e formas da simpatia*, II Parte, cap. 6, n. 5, passagem em que é criticada a pré-formação do destino, quanto aos seus caracteres gerais, nas impressões passadas, nomeadamente nas cióticas, e onde se chama a atenção para a distinção insuficiente entre «lidos» e «instinto sexual», em cuja caracterização Freud abusa da terminologia psicológica associacionista. O quadro naturalista da ontogénese freudiana tem, como é sabido, predecessores, mesmo entre os que são considerados filósofos. Basta, para o confirmar, uma leitura superficial do pequeno ensaio de Schopenhauer sobre a *Metafísica do amor*, no qual as posições conscientes, éticas e deliberadas dos indivíduos no campo amoroso são reduzidas a magníficas artimanhas da natureza, ou melhor, da *espécie*, que sabe sempre *iludir* o indivíduo... A propósito da culpabilidade, podemos aceitar o mesmo juízo que A. Plé emite sobre a religião em Freud: as descobertas psicanalíticas «parecem nunca ter sido utilizadas a não ser para justificar e reforçar a sua posição inicial» (*Freud et la religion*, Paris, Cerf, 1968, I: trad. portuguesa, Lisboa, Moraes, 1969, p. 13). Com efeito, e para fundamentar esta avaliação, basta-nos sublinhar algumas citações: «Poderíamos dar-nos ao trabalho de (...) decompor os mitos relativos ao paraíso e ao pecado original, a Deus, ao mal e ao bem, à imortalidade, etc., e de traduzir a «metafísica» em «metapsicologia». A distância que separa a transferência operada pelo paranoico da operada pelo supersticioso é menor do que poderia parecer à primeira vista» (S. FREUD, *Psicopatologia da vida quotidiana* [1904], último cap.: trad. francesa de Jankélévitch, Paris, Payot, 1948, pp. 298-299. Cf. A. Plé, trad. port. cit., pp. 15-16). Em *Actos obsessivos e práticas religiosas* (1907) Freud substitui a analogia da paranóia com a das nevroses obsessivas, analogia que se mostra, na «procura de medidas protectoras contra o complexo de culpa (isto é, a ansiedade),

uma dialéctica de reconhecimento e de conhecimento; as leis, necessárias para que se possa falar de culpa, são transposições abstractas do acontecimento primitivo da morte do pai. No tempo (do) presente, o pai será sempre uma figura ambivalente: a autoridade paterna castiga e recompensa. Embora Freud tenha obrigado a reflexão contemporânea a inscrever o debate sobre a culpa no dinamismo do desejo⁴ e, sobretudo, tenha inscrito o tema da culpabilidade num contexto social e relacional⁵, confirmando assim o

Resultante da repressão das pulsões instintivas proibidas; mas a significação dessas medidas escapa àquele que se lhes submete, dado que a repressão é inconsciente» (A. PLÉ, o. c., p. 17). O complexo parental, sobretudo paterno, nuclear no tema que nos ocupa, é já apresentado com exactidão em *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910), reaparecendo em *Totem e Tabu* (1912-1913): «Resumamos os pontos em que se verificam semelhanças entre as práticas interditas e os sintomas da nevrose obsessiva. Estes pontos são em número de quatro: 1.º — ausência de motivação das proibições; 2.º — a fixação delas em virtude duma necessidade interna; 3.º — a sua facilidade de deslocação e o carácter contagiante dos objectos proibidos; 4.º — a existência de acções e prescrições cerimoniais, derivadas das proibições» (*Totem et Tabou*, trad. francesa de Jankélévitch, Paris, Payot, 1951, p. 46; cf. A. PLÉ, o. c., p. 18). Além disso, «o totemismo (...) pode muito bem ser considerado como um primeiro esboço de religião na história da humanidade, o que bem confirmará o laço estreito que une desde o princípio as regras sociais e as obrigações morais» (S. FREUD, *Moïse et le monothéisme* [1939], trad. francesa de A. Berman, Paris, Gallimard, 1967; cf. A. PLÉ, o. c., p. 19). Em *O futuro de uma ilusão* (1927) Freud pensa que o progresso da civilização vai diminuindo a importância de algumas tarefas atribuídas aos deuses pela consciência primitiva, como a de exorcizar as obras da natureza e a de nos reconciliar com a crueldade do destino. Mas há uma terceira tarefa que permanece com carácter imprescindível nas sociedades: é a moral, «porque a civilização tem necessidade de atribuir uma origem divina às leis, para as fazer aceitar» (A. PLÉ, o. c., p. 25), ocultando astutamente a verdadeira «base racional» dos interditos. Se até 1920 Freud considera a agressividade uma reacção à frustração — derivada quer da pulsão sexual quer do ressentimento em relação àquele que se opõe à actualização dos desejos [situação edipiana] —, a partir desta data a agressividade passa a ser considerada expressão de uma pulsão irredutível de vida e de morte. E, neste domínio, «a ética dita natural nada nos oferece (...) senão a satisfação narcísica de nos podermos julgar melhores que os outros. A ética, que se apoia sobre a religião, acena com as suas promessas dum além melhor. Enquanto a virtude não for recompensada na terra, a ética (estou convencido disso) pregará no deserto» (S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* [1930], trad. Odier, em «Revue Française de Psychanalyse», n. 4, 1934, p. 767; cf. A. PLÉ, o. c., pp. 34-35).

⁴ A inclusão do tema da culpa no dinamismo do desejo remete-nos para Espinosa que, na Parte IV da *Ética*, reduz o bem e o mal respectivamente ao útil e ao impeditivo do dinamismo do nosso ser, do desejo-força que constitui a realidade-perfeição do homem. A interrogação aristotélica do começo da *Ética* a Nicómaco — desejamos algo porque é um bem, ou é antes bem porque o desejamos? — Espinosa responde disjuntivamente, anulando a clássica circularidade entre sujeito e objecto: bem é o que desejamos, porque (o) desejamos (cf. *infra*, nota 27).

⁵ É a opinião, por exemplo, de Ch. Baudouin: «Les vues de Freud doivent souvent être corrigées et nuancées (...). Mais elles ont touché, en général avec une rare perspicacité, des points essentiels, et ce fut notamment un grand mérite de Freud d'avoir interprété la genèse de la moralité par un rapport de personnes» (*Culpabilité [sentiment de]*, em Ch. BAUMGARTNER [dir.], *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, t. II, II. ème Partie, Paris, Beauchesne, 1953, col. 2637-2638). Para questionar as fronteiras entre teologia e psicoterapia a propósito da culpa e do perdão, cf. K. RAHNER, *Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia* [1953], em *Escritos de Teología*, trad. do alemão, t. II, Madrid, Taurus, 1961, pp. 275-293. A ideia de Rahner que aqui importa pôr em evidência é esta: distingue-se do perdão divino e sacramental da culpa [enquanto reconhece o pecado e o confessa] «el caso de una superación (por lo menos parcial) intramundana de un padecimiento,

não-isolamento dos actos humanos, ele tem, contudo, a limitação de se restringir às estruturas patológicas da culpabilidade. Apesar de a culpabilidade real e a culpabilidade fantástica terem, ao nível do sentimento e da ressonância psico-afectiva, uma dinâmica semelhante, nem por isso deixam de existir culpabilidades *reais*. Por isso, a culpa não é sem mais um complexo de culpa. Se, para Freud, «o inconsciente é o mal», estamos, quando muito, a um nível pré-ético. Não creio, porém, que a patologia da culpa seja prévia à instância moral da mesma culpa. Com efeito, a culpabilidade, a par da individualização e da gradação da falta — resultantes da interiorização do pecado e da mácula —, traz consigo uma série menos positiva de consequências: isto é, nasce, com ela, uma estranha exigência da consciência, o *escrúpulo*, de carácter essencialmente ambíguo, pois se por um lado revela uma consciência delicada e desejosa de perfeição crescente, por outro introduz a consciência moral na sua patologia específica. Esta, ao contrário do que Freud pretende, é muito tardia em relação ao aparecimento da mesma culpa objectiva; o inferno da culpabilidade não é pré-ético, mas é possibilitado por um exagero da própria apropriação interior e ética da falta. Muito antes de Freud, já S. Paulo tinha anunciado com muito vigor que a lei e o pecado se geram mutuamente num círculo mortal e vicioso (*Rom* 7): a danação, a acusação sem acusador e o veredicto sem autor só são possíveis como exacerbações da condenação, da acusação com acusador e do veredicto com autor.

A consciência patológica da culpa releva mais do moralismo que da ética ou, para usar a terminologia heideggeriana, pertence a uma existência inautêntica. Mas qual será a existência autêntica face à culpabilidade? Para responder a esta questão, há que referir aqui a posição heideggeriana, tal como vem no § 58 de *Sein und Zeit* e nos parágrafos imediatamente precedentes e subsequentes.

la cura de una enfermedad en el sentido más lato de la palabra. La enfermedad y el padecimiento, que, aun procediendo eventualmente de la culpa, son, en cuanto tales, distintos de ésta (de la misma manera que la expresión constitutiva [signo] es distinta de lo expresado y designado), se extienden por el ámbito del intermediario «mundano» de la persona, adquiriendo en él carácter objetual (...). La relación entre la culpa y su signo constitutivo es fluctuante (...), por lo cual puede darse culpa sin expresión adecuada, y la expresión de la culpa (el padecimiento) puede persistir aun cuando la culpa haya sido ya perdonada por la palatna de Dios. Por eso es posible combatir desde fuera el padecimiento independientemente de si el padecimiento en un caso concreto procede de una culpa personal pasada o todavía presente» (*Ibid.*, pp. 290-291). Há uma «unidade dialéctica e diferença ontológica» entre a culpa e o seu signo constitutivo, entre o pecado e o sofrimento (cf. *Ibid.*, p. 292). Como adiante se verá a propósito do Concílio de Trento, esta tese visa salvaguardar a não total identificação entre «remissão da culpa» e «remissão da pena (temporal)».

Segundo a opinião de muitos comentadores, estamos perante uma passagem, igualmente redutora, da ética da culpa para a ontologia da mesma; a culpabilidade é identificada em parte com a falibilidade, e esta deixa-se formalizar em termos de finitude, constituindo um *modo de ser* e não essencialmente uma posição da vontade. A ideia de falta ou de dívida (*Schuld*) aparece no momento em que Heidegger se põe a questão de saber se a ideia de *totalidade* é ou não aplicável à existência humana — o que parece duvidoso, uma vez que o projecto e a antecipação são constitutivos do ser do ente humano. Heidegger aponta para a antecipação da morte, que é uma totalidade negativa, no sentido em que só ela acaba o inacabado, sendo a cabal impossibilidade de ulteriores possibilidades; a morte não é o fecho glorioso e acabado de uma obra, como o último capítulo de um livro ou o último acto de uma peça bem construída. A morte é interior à própria vida. No uso ordinário dos vocábulos *fim* e *totalidade*, referimo-nos sempre à «não-reunião provisória de elementos que, se reunidos, formariam um todo» (*Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen*). Os meios para pagar uma dívida que *ainda não* saldei encontram-se algures, mas não estão por mim reunidos e entregues nas mãos do credor; quando isso suceder, a dívida ficará paga. A soma dos meios de pagamento deverá ser equivalente ao total de quanto devo. Ora é este plano de fundo, possibilitado pela analogia com o direito comercial, que é preciso pôr de parte quanto tenho que pensar o inacabamento, o *ainda não* (*noch nicht*), o fim e a totalidade/totalização próprios da existência.

Há uma outra metáfora, porventura mais próxima do que aqui se deseja pensar, que é a do *fruto*: este, do seu próprio interior, vai amadurecendo por si; ora esta auto-frutificação não nos aparece na compreensão da dívida. Todavia, a morte não é como a frutificação de uma árvore ou semente destinadas a ter fruto, porquanto, de si, ela é indiferente à nossa perfeição; a morte não aparece em termos de finalização correspondentes ou simétricos aos da frutificação de uma planta: «o que se entende com o acabar com a morte não significa um acabamento do *Dasein*, mas um ser-para-o-fim deste ente» (não um *Zu-Ende Sein des Daseins*, mas um *Sein zum Ende dieses Seienden*). A morte é um modo de ser do *Dasein* e não um evento. O «ainda-não» é próprio da estrutura de antecipação característica do *Dasein* e torna possível a ideia de totalidade, entendendo-se como um ser-para-o-fim, que é a permanente maturação da morte, já presente enquanto

«a-vir». Ora é precisamente esta verdade que se nos oferece no grito ou apelo da consciência moral. Estes lugares comuns — da voz, do grito, do tribunal da consciência... —, este apelo da consciência quotidiana, do qual emergem as conhecidas imagens do *dever*, do *haver*, do *pesar*, do *pagar*, do *compensar*..., remete-nos para um tipo de culpabilidade que transcende todas as faltas particulares ou, segundo o registo da linguagem religiosa, todos os pecados; estes, tais como figuram no «exame de consciência», ou são tentativas de diversão em relação à culpabilidade fundamental, ou são realmente males e faltas, mas apenas sobre o fundamento desta mesma culpabilidade fundamental. O que há aqui de específico, porém, não é tanto a passagem dos males, como afloram à consciência moral, para um mal mais fundante (*mala in malo*), mas a tematização deste *malum* em termos de culpa fundamental identificável com a finitude da existência; ou seja, remetendo a ética para a metafísica, reduzindo-a a expressão quase-categorial de um estatuto ontológico prévio, anula-se quer a eticidade da existência, quer a positividade e irredutibilidade do mal como voluntário e, conseqüentemente, a pena. Dá a impressão que a pena é anterior ao próprio afloramento do mal moral, identificando-se com a dimensão finita da existência. Este «apelo da consciência», segundo o Autor de *Ser e Tempo*, à letra, *nada diz*... Por isso é preciso interpretar a interpelação da culpabilidade *referindo-a ao nosso próprio ser e não essencialmente ao agir dito responsável*: o que deve estar em jogo é a *Interpretation des Seins des Daseins*, quando este se declara culpado (*schuldig*). O ser-culpado é um estar-culpado; aplica-se imediata, e poventura originalmente, ao *eu-sou*, devendo ser anulada, em vista da sua correcta compreensão, a identificação com aqueles sentidos provenientes dos objectos da preocupação (do *Besorgbares*), das leis morais ou civis particulares. Assim formalizada, a ideia de culpabilidade não implica de si referência a um conteúdo, a um acto realizado, pois isso seria considerar a existência como uma espécie de administração da vida, em que o sujeito seria espectador ou então provedor das próprias vivências. A dimensão do apelo da «voz da consciência» não é intencional, pois não implica conteúdos.

Mas que quererá dizer este «estar-culpado»? Qual a sua «ideia existencial formal»? Responde ainda Heidegger: «ser-fundamento de um ser determinado por um não, ou seja, ser fundamento de uma nulidade» (*Grund sein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein — d. h. Grund sein einer Nichtigkeit*). É que em toda a ideia e experiência de culpabilidade, quando interpretada ao nível do ser, emerge a noção

de *falta/falha* e de *ser-fundamento-de...* Por outras palavras: é a existência enquanto finitude que define toda a culpabilidade.

Realiza-se aqui uma subtil mudança de registo em relação ao entendimento cristão e clássico do mal como *defectus* e *privatio*. O mal não é coisa nem substância — sabemos-lo desde St.^o Agostinho e do Pseudo-Dionísio⁶; por outro lado, toda a experiência do *mal moral*, como assoma ao «tribunal da consciência», isto é, *toda a experiência da culpabilidade que, de si, nos remete para um ser-culpado* não nos apresenta a falta como simples negação e privação, mas essencialmente como *posição de vontade*. No «mal de vontade» pressentimos uma certa positividade, designando aqui a falta não só a «privação de um bem devido», mas uma positiva assunção dessa privação. No entanto, *fora do plano moral não há razão alguma para considerar o mal como algo de positivo*; metafisicamente não há espaço, na doutrina da criação e do seu

⁶ São, talvez, os Autores mais citados por S. Tomás a este propósito. Cf. St.^o AGOSTINHO, *Confissões*, II, 5-9; IV, 15; V, 3, 10; VII, 3, 5, 7, 12-13, 16. «Não conhecia ainda nem tinha aprendido que o mal não é substância alguma...» (IV, 15); «ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que outra natureza, estabelecida em nós. A minha soberba deleitava-se com não ter as responsabilidades da culpa. Quando procedia mal, não confessava a minha culpabilidade (...), mas gostava de me desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu» (V, 10). «Parecia-me mais piedoso, ó meu Deus (...), crer-Vos infinito, e limitado apenas sob este aspecto pela substância do mal, do que julgar-Vos limitado de todos os lados segundo a forma do corpo humano. (...) Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância não só como substância, mas como substância corpórea...» (*Ibid.*). «Onde está, portanto, o mal? Donde e por onde conseguiu penetrar? Qual é a sua raiz e a sua semente? (...) Esse mal é tanto mais compreensivo quanto é certo que não existe o que tememos; e nem por isso deixamos de temer. (...) Qual a sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? (...) Donde, pois, vem o mal? [Unde malum?] Ou seria pelo facto de Deus fazer tudo isto com matéria em que existia algo de mau...?» (VII, 5) A resposta encontramos-la no Livro VII, 12-13 e 16, passando quase textualmente para a tradição (S. Tomás e Leibniz, entre outros, vão repetir Agostinho): «Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: — não se poderiam corromper, se fossem sumamente boas; nem se poderiam corromper, se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis; e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De facto, a corrupção é nociva; e, se não diminuísse o bem, não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica — o que não é aceitável —, ou todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem. Isto não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. (...) Logo, enquanto existem [dum sunt], são boas; e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper» (VII, 12). «Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as Vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabeleceste. Mas porque em algumas das suas partes, certos elementos não se coadunam com outros, são considerados maus. Mas estes coadunam-se com outros e por isso são bons (*no conjunto*) e bons em si mesmos» (VII, 13). «Senti e experimentei não sei para admirar que o pão, tão saboroso ao paladar saudável, seja enjoativo ao paladar enfermo, e que a luz, amável aos olhos límpidos, seja odiosa aos olhos doentes. (...) Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema — de Vós, ó Deus — e tendendo para as coisas baixas» (VII, 16). (Servi-me da tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina [*Confissões*, Porto, Livr. Apostolado da Imprensa, 1977⁹], introduzindo algumas sublinhas, os colchetes, e modificando ligeiramente a pontuação »).

consequente anti-maniqueísmo, para se entender positivamente o mal, sendo porventura abusivo o uso ontológico do termo «culpa». Em Heidegger, porém, o não-ser, expresso na «culpa fundamental», não é carência nem privação mas, enquanto fundamento da experiência da culpabilidade, é uma componente original da realidade humana definida como *projecto*; projectar não é possível a partir de uma causa final extrínseca, mas é manifestação de não-ser. É a este nível que o homem é culpado, isto é, finito. O *ser-culpado* não resulta de uma falta *cometida*, de uma positividade da vontade⁷. Pelo contrário, só é possível cometer faltas sobre o fundamento de uma *culpa original*. E se eu sou e tenho que ser *fundamento da minha própria finitude*, a minha existência só pode desenvolver os meus projectos sob o signo constante e reconhecido do *ser-para-a-morte*, enquanto possibilidade permanente e última do meu nada. Eis a autenticidade. Fundamento e fim identificam-se. Só então e plenamente a finitude será, por assim

⁷ O *In-der-Welt-sein* como *estar-no-mundo* é «concreção da existencialidade» e «mais a priori que a intencionalidade»: esta tem-no como seu horizonte. A culpa não é acto (intencional), mas *estado*. A culpa (*Schuld*) é «o estar culpado», um modo de ser, anterior a qualquer relação entre um sujeito e um objecto: «Das In-der-Welt-sein ist aber nicht erst die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, sondern das, was eine solche Beziehung zuvor schon ermöglicht, sofern die Transzendenz den Entwurf des Seins von Seiendem vollzieht» (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1973⁴, p. 228). O *mundo do estar-no-mundo do Dasein* — cujo modo de ser é, repita-se, «o estar atirado, lançado» (*Geworfenheit*), «o estar caído» (*Verfallen*), «o estar culpado» (*Schuld*) — não é visto como oposto à Transcendência divina ou espiritual; ele apenas significa a *abertura do ser* e nunca um ente (essente) ou uma região de entes (essentes): «'Welt' bedeutet (...) überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins. Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in 'die Sorge' erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch 'in' der Offenheit des Seins. 'Welt' ist die Lichtung des Seins (...). Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein 'Subjekt', sei dies als 'Ich' oder als 'Wir' gemeint» (Idem, *Über den Humanismus* [1946], Paris, Aubier, 1964, ed. bilingue, pp. 130.132). Daqui resulta que a verdade como *adaequatio* — porque esta, ao limite, exige um intelecto divino — não pode ser originária; a verdade judicativa nunca poderá ser anterior à verdade como *a-létheia*, como *apo-fania do mundo aberto ao homem* (φύσις). Há quem considere impossível, sem atirar os textos de Heidegger, passar deste carácter radicalmente contingente do homem para a Transcendência religiosa: a análise heideggeriana do *Dasein em Sein und Zeit* é intansitiva: cf. A. C. FIDALGO, *Die Intransitivität der Daseinsanalyse in 'Sein und Zeit'*, em «Didaskalia» 12 (1982) 67-84. Sobre a relação entre transcendência e «mundanidade» do *Dasein*, cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1965⁵, II (*Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes*): pp. 18-42. «Die Rede vom In-der-Welt-sein ist keine Feststellung des faktischen Vorkommens von Dasein, ja überhaupt keine ontische Aussage. Sie betrifft einen das Dasein überhaupt bestimmenden Wesensverhalt und hat daher den Charakter einer ontologischen These. Mithin gilt: das Dasein ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt es kann nur als existierendes sein, d. h. als Dasein, weil seine Wesensverfassung im In-der-Welt-sein liegt» (*Ibid.*, p. 22). A inclusão do «estar culpado» na própria «constituição essencial» do *Dasein* não será apenas um caso da inclusão do *Nada no seio do Ser*? Se o Ser for, por si, «revelação e recuo, serenidade e cólera, original combate», não sairá então vitoriosa a *visão maniqueísta*? (cf. R. GUILLEAD, *Heidegger e o fracasso*, em J. LACROIX (dir.), *Os homens diante do fracasso*, trad. do francês, S. Paulo, Ed. Loyola, 1970, pp. 223-236).

dizer, finita: «O *Dasein* assume e repete com resolução e autenticamente na sua existência que é o *fundamento negativo da sua negatividade*» (*der nichtige Grund seiner Nichtigkeit*). Mas há uma *finitude culpável de si mesma*? No amadurecimento contínuo e reconhecido da morte, o «nada» que atravessa originariamente o ser do *Dasein* revela-se no ser-para-a-morte autêntico. Quanto à *existência inautêntica face à culpabilidade* Heidegger é menos explícito; mas, como referi, o essencial desta inautenticidade parece residir no desvio da interpelação, que a culpabilidade fundamental nos dirige, para o mundo da *preocupação*, tornando-se deste modo consciência moral, no sentido pobre do termo, consciência-cálculo das faltas-transgressões cometidas — o que constitui uma dissimulação do alcance ontológico da culpabilidade fundamental.

Um reparo de imediato se nos impõe. Não há linha de continuidade entre o conceito de finitude — racionalizável, ao menos como «ideia existencial formal» — e o de falta/culpa — que nunca é susceptível de racionalização completa. Por isso, impõe-se a necessidade de regressar à análise dos grandes mitos e a uma leitura mais aberta da linguagem penitencial. É que existe um «mistério de iniquidade no mundo» irredutível à finitude ontológica, a qual, neste domínio, não passa de condição necessária. A culpa é da ordem da *decisão*, de que a finitude é condição possibilitante mas não suficiente nem, sobretudo, condição do mesmo nível formal. A culpa não é modo de ser, mas *acontecimento*; nela não está presente «formal e principalmente» um *não de ser*, mas um ser, um *querer-ser não*. Há na culpa um «faça-se não», um *fiat* negativo — mais produto de uma decisão do que consequência de uma estrutura.

Além disso, considerar a culpa como dimensão essencial da realidade humana é anular-lhe a relação dialógica: toda a culpa, porque assumida em primeira pessoa, tem saída, inserindo-se assim na dialéctica da culpa e do perdão. Toda a culpa é *in-culpação*, isto é, só pode haver culpabilidade no horizonte transcendental de uma alteridade dada; o «outro», ainda a um nível muito formal e primário, tanto pode ser o contexto social, como o «em si» da reflexão, como o «outro» da ordem da pessoa, como, e ao limite, Deus transcendente. Fora do binómio responsabilidade-alteridade não se vê como se possa falar de culpa.

Este aceno à conhecida posição heideggeriana faz-nos pensar imediatamente nesta questão: *haverá um mal de pena que não corresponda a uma culpa determinada*? Será a existência mesma, pelo seu índice de

finitude ou por um outro qualquer índice extra-ético, *penosa*, isto é, uma pena? Será o mesmo existir *enquanto tal* uma pena? ⁸ Que a existência humana tem sido historicamente difícil, árdua, perpassada de males e penosa, é um facto. Mas é igualmente verdade que os grandes mitos etiológicos do mal se não contentam com explicações totalmente desligadas da ética. É certo que o mito adâmico, pelo seu carácter antropológico e teodiceico, constitui quase uma excepção no quadro dos restantes mitos das origens ⁹. Estes, porém, embora sem serem antropológicos — ou sem o serem tanto —, colocam nas brumas das origens algo de ético: porque não conseguem representar a origem absoluta do mal no mundo, arrancam da desobediência-transgressão de alguma divindade menor, das desavenças entre os deuses nas batalhas

⁸ Os dicionaristas confirmam, por via de regra, o sentido antropológico e jurídico que a palavra *pena* encerra. Pena pode significar: 1. Punição/castigo; 2. Piedade/compaixão; sofrimento; desgosto; 3. Cuidado/preocupação. O primeiro núcleo pertence ao capítulo do *direito*; o segundo, o de maior número de vocábulos e sem dúvida o principal analogado, é incluído no capítulo dos *sentimentos e qualidades do homem*; o terceiro — curiosamente aquele que de algum modo nos evoca a *Sorge* da analítica heideggeriana do *Dasein* — é colocado no capítulo das *ideias*: cf. A. BIVAR, *Dicionário geral e analógico da língua portuguesa*, Porto, Ed. Ouro Ld.ª, 1958, I Parte, voc. *pena*; II Parte, n.ºs 6246; 4783, 4775; 4776; 4129. O significado 2. aparece, na língua latina, na época imperial (e talvez já em Lucrecio); para St.º Agostinho o adj. *poenosus* conota o nosso *penoso*. A *poena* (do dórico ποινή) significa «compensation versée pour une faute ou pour un crime, rançon», «amende, expiation, punition, châtement» (A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967 ⁴, s. v.).

A questão da *penosidade* da existência humana não é, evidentemente, uma questão psicológica, mas ética, ontológica, ou ético-ontológica. Não é preciso incorrer nos extremos do dualismo religioso (orfo-pitagorismo, neoplatonismo, gnose, maniqueísmo...) para fazer da pena uma dimensão essencial da existência; como se disse na nota anterior, e como melhor se esclarecerá à frente, não se vê como evitar o maniqueísmo em geral em certas ontologias da falta — sobretudo quando falta e pena vêm formalmente identificadas. Se a vida do homem não se assumir como tarefa a realizar ou como vocação-invocação face a uma Transcendência, a passagem de uma eventual substancialização do mal — em que, por vertigem, é fácil cair — para uma ética fica intransponível. Há que salvar, pelo menos, uma não-identificação formal entre existência (mesmo culpada) e pena, simétrica da não-identificação entre um signo e o seu significado (cf. K. RAHNER, *a. c.* [v. nota 5]).

⁹ Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, Kaiser Verlag, 1957, II, 2 (A teologia do Hexateuco), sobretudo I. 3 (Irrupção e crescimento do pecado). A expressão «mito adâmico» deve ser entendida à luz das seguintes observações: «Não deveríamos chamar míticas as narrações que vão desde o pecado original até à torre de Babel. Porque, se muitos dos seus materiais provêm em última análise de antigos mitos, eles são animados por um espírito tão lúcido e sensato que devem ter recebido a sua marca intelectual da sabedoria antiga, o que está na antítese de qualquer forma de pensamento mítico primitivo. Agrupando as narrações antigas, originariamente entre si independentes, e unindo-as com um mínimo de aditamentos teológicos, o Javista compôs a história primitiva da humanidade, sob a perspectiva das suas relações originais com Deus, rompidas em condições dramáticas. Mesmo assim, este esboço da história primitiva possui uma tal riqueza de conteúdo que não o devemos ler sob um só ponto de vista, mas sob vários e simultaneamente. (...) Podemos em relace três aspectos: o teológico, o antropológico e o cultural, sendo o teológico o principal (*Ibid.*: trad. espanhola, Salamanca. Sígueme, 1982 ⁵, p. 205). Cf. J. S. TEIXEIRA, *a. c.* [v. nota 1], pp. 111-126, onde se apresenta a posição de P. Ricoeur como vem em *Finitude et Culpabilité. II: La Symbolique du mal*.

da criação, do seu cinismo e vingança, do espírito de competição, do desforço-vitória do mais forte ou do mais astuto, etc. O mito, como explicação que já é, transfere para o início dos tempos — ou do tempo daquilo que «está em questão» — o que agora se passa entre os homens, potenciando acima de tudo aquilo que mais espanta a observação arcaizante das coisas, como a vida e o poder de a transmitir. O poderoso das origens é o gerador. O tema da Justiça e das injustiças que se devem reparar não pode ser, portanto, inteiramente cosmológico e ontológico; é profundamente ético, mas de uma *ética que releva mais do âmbito da justeza ontológica que da consciência moral individualizada*. Quando a pluralidade é sentida por Anaximandro, por algum pensamento védico ou por uma certa gnose como sendo já injustiça teo-cósmica, temos uma perfeita circularidade entre doutrina ontológica e ética do ser e da(s) existência(s). Voltarei a este assunto.

A este propósito duas breves referências se nos impõem: uma à tragédia grega e outra à patologia do mal de culpa. Diz-se que a tragédia grega, em geral, constitui uma das formas de supressão da experiência da culpabilidade e do que esta revela, pois defende a existência de uma *falta sem culpa*, isto é, o paradoxo de uma acção culpada sem ser de opção assumida. Algumas observações sumárias costumam ser feitas: no fundo mítico que serve de suporte ao «herói trágico» há, de facto, uma falta que, embora não seja vista em termos individuais e interiores, não deixa de ser moral, uma vez que não é totalmente decorrente do índice ontológico da pluralidade-multiplicidade ou da finitude, mas da *transgressão*. Além disso, o «trágico» da falta é já de si um protesto pela não-saída efectiva de algo que se pressente e sobretudo «ressente» como devendo ter saída... Não há apenas uma situação de «catarse estética» ou de «estética catártica», mas existe igualmente um *pathos* de inconformidade, a ponto de se poder descortinar nos escritos trágicos uma progressão no tocante à descoberta da misericórdia, ainda que antropomórfica, de Zeus, e da diferença, no caso do herói, entre o *mal suportado* e o *mal cometido*. A fatalidade, se é que existe no estado puro, vê-se gradualmente contrastada pelo sentido vivido, embora atematizado, da responsabilidade e da imputabilidade¹⁰.

¹⁰ Cf. A. FREIRE, *Conceito de Moira na tragédia grega*, Braga, Liv. Cruz, 1969: «A tragédia grega não é fatalista. (...) Ésquilo arvorou-se em defensor acérrimo da justiça de Zeus contra a *hybris* dos mortais; Sófocles reivindicou, mais que todos, a liberdade dos seus personagens, pondo-lhes em evidência a indomável força de vontade; Eurípides, «o filósofo do teatro», descrente dos mitos e superstições da religião popular, com noção superior da divindade, riscou

A segunda referência diz respeito ao mal de culpa sofrido patologicamente. Segundo a psicanálise, há uma permanência dos grandes mitos trágicos — quem ignora a centralidade conferida a Édipo?

do seu credo teológico os deuses da crença tradicional. (...) Se, por vezes, a liberdade das personagens sofre certa inibição moral, como no caso de Fedra e de Medeia, não é poi coacção da fatalidade, mas pela veemência da paixão (...)» (pp. 292-293). Prometeu e Clitemnestra (Ésquilos), o Rei Édipo e Antígona (Sófocles), e a própria Medeia (Eurípedes), assumem-se claramente como responsáveis dos próprios actos — o que levanta perguntas e recriminações quer da parte do coro (Clitemnestra: cf. *Agamémnon*, 1372-1381, 1426-1449), quer de Jasão (Medeia 1351-1370), quer de Creonte (*Antígona*, 441-470) (cf. *Ibid.*, pp. 293-294). Mais tarde, e a propósito da célebre passagem da *Poética* de Aristóteles (c. XIII, 1452b30-1453a10), este mesmo Autor reafirma a sua posição, desta vez polemizando com S. Said (*La faute tragique*, Paris, Maspero, 1978); a interpretação moral do lexema *hamartia*, presente ainda no séc. XIX, deve-se antes de mais à própria tradução latina da *Poética*, em que *hamartia* aparece veitada para *peccatum* ou *flagitium et scelus*, bem como à evolução semântica do próprio termo grego, que é usado na tradução dos LXX para significar o pecado vetero-testamentário, como à evolução das ideias, que leva a ver no pecado a única fonte da infelicidade (ver as tragédias estoicas de Séneca, os Mistérios da Idade Média, etc., onde o acento é posto na função moralizadora da poesia dramática). É por reacção à interpretação moral de *hamartia* — que Aristóteles atribui explicitamente a Édipo e Tiestes — que se lhe tenta dar um sentido puramente intelectual, tendo por base a tradução latina também existente, já a partir do séc. XVI, de *error* — interpretação hoje mais em voga nas traduções e nos comentários. A «falta trágica» é um erro, uma ignorância. Há, finalmente, quem interprete *hamartia* no sentido de *defeito de carácter* (cólera, etc.), isto já a partir do Renascimento. «Pode dizer-se que a grande maioria dos comentadores da tragediaologia helénica, ao referirem a teoria aristotélica da *hamartia* do herói trágico, são unânimes em eximir de culpabilidade moral protagonistas como Édipo, como Antígona, como Alceste, como Ifigénia e tantos outros. Propendem mais, como Dacier, nos finais do século XVII, a considerar a *hamartia* como «uma falta involuntária, cometida por ignorância ou imprudência e contra a vontade, sob impulso de paixão violenta, que não foi possível dominar, ou, enfim, por uma força superior extrínseca, para executar ordens, a que não se podia desobedecer. / É para este último sentido que propende Suzanne Said, ao pretender identificar a *hamartia* trágica com a *ἁττή*, conjunto de desgraça e de erro que o homem atribui geralmente a causas exteriores a si próprio» (A. FREIRE, *A chamada falta trágica em Aristóteles*, em «Revista Portuguesa de Filosofia», t. XXXVIII-II [1982], fasc. 4 [= Actas do I Congresso luso-brasileiro de Filosofia], pp. 630-631). A tese defendida por Freire entende a *hamartia* aristotélica como misto de «erro» e «culpa»: «umas vezes haverá verdadeira culpabilidade moral, como nos heróis esquilanos, nalguns de Sófocles e Eurípedes, outras vezes (e é o caso de Édipo) haverá apenas «erro», «ignorância», culpa meramente objectiva ou, então, culpa ancestral; outras, ainda, como nas personagens de Eurípedes, a veemência da paixão atenua a culpa moral de heróis e, sobretudo, heroínas, como Fedra e Medeia» (*Ibid.*, p. 640). Seja como for, não se trataria de pecado, no seu sentido cristão de «falta contra Deus» — segundo a conhecida tese de Ch. Moeller (*Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Paris, Gallimard, 1948: cf., p. ex., pp. 28 e segs.), de Kittel e de filósofos que, como Brochard, põem entre a «moral antiga» e a «ética moderna» um fosso intransponível. Ora R. Mondolfo apresenta-nos um estudo bastante cuidado da questão rejeitando a sugestão de certas contraposições, fáceis mas artificiais, entre o mundo grego e o mundo cristão a propósito do elemento divino na tematização da culpa e da falta (cf. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, 3.ª parte [A noção do pecado e a consciência moral da ética antiga]: trad. brasileira de L. A. Caruso, *O homem na cultura antiga*, S. Paulo, Ed. Mestre Jou, 1968, pp. 289 e segs.). Para evidenciar a indiscutível originalidade do Cristianismo e da Bíblia na confrontação com o mundo helénico, não se deve ir primordialmente pelo caminho das categorias e das doutrinas, mas pelo dos eventos, da história e, sobretudo, da pessoa concreta de Jesus Cristo — Ele que é a «essência do Cristianismo». Quanto a uma pretensa leitura da tragédia grega, a propósito do homem, no horizonte do ser. cf. o interessante apontamento de D. COPPIETERS DE GIBSON, *Les Grecs et la question de l'homme. A propos d'une lecture de Sophocle par Heidegger*, em AA. VV., *Qu'est-ce que l'homme?*, ed. cit. [v. nota 3], pp. 53-69. Não pode haver uma absorção radical da antropologia pela ontologia.

— na psicogénese de cada homem, o que se torna sobremaneira evidente no caso da patologia da culpa. E não falta quem, como A. De Waelhens¹¹, ouse aproximar esta patologia do sentido heideggeriano da culpa fundamental. Eis, sumariamente, em que termos: é evidente que a culpabilidade fundamental não é nem origem, nem causa, nem sintoma de doenças como a esquizofrenia, a parafrenia, a melancolia e a psicose. Mas a *doença* é um lugar privilegiado para deixar aparecer a culpabilidade fundamental, porque se coloca fora da relação normal entre o indivíduo e o mundo. O doente, pelo facto de o ser, não é capaz de assumir autenticamente a culpa fundamental, nem sequer de a assumir inautenticamente no «cálculo» próprio da moralidade quotidiana e intra-mundana. A culpabilidade fundamental no doente nem é verdadeiramente assumida, nem verdadeiramente camuflada ou simulada. Falta ao enfermo um elemento essencial à camuflagem, ou seja, ele é incapaz de desviar a culpabilidade para o mundo da preocupação (para o *Besorgbares*), pois este é, por definição, o *mundo comum*. O referido Autor faz expressa alusão a duas ordens de fenómenos patológicos, invocados a favor da sua hipótese: o *complexo edipiano* seria, para além da interpretação analítica, um signifiante e não somente um acontecimento real e arcaico; significaria «a aspiração a superar a culpabilidade da finitude»,

Aliás, o famoso trecho do coro da Antígona que Heidegger traz na sua *Introdução à Metafísica*, para nos dizer qual é a «verdadeira definição do homem grego», integra-se numa tragédia «qui elle-même témoigne d'une certaine conception du tragique, celle de Sophocle, laquelle se différencie de celle d'Eschyle et d'Euripide au sein d'une configuration commune dont la structure de base est la compréhension de l'homme dans son rapport au dieu» (*Ibid.*, p. 63. Sublinhado meu). O homem grego adquire a sua consistência própria numa dupla relação — com o elemento divino e com o animal, sendo o equilíbrio desta relação alterável segundo estes dois pólos: o da tradição pitagórica (identificação ou confusão entre o homem e o deus) e o da corrente dionisíaca (identificação do homem com o animal e retorno à vida selvagem). «Il est frappant de constater combien cette structure de base, mouvante et problématique en elle-même, traverse et commande, sous les modalités et les variations les plus complexes, toute l'histoire de la culture grecque depuis les traces les plus anciennes du mythe jusqu'aux expressions les plus tardives du néoplatonisme. Comme nous l'avons déjà rappelé à propos de la tragédie, témoin inestimable de la conscience de que l'homme grec avait de lui-même, l'enjeu permanent est celui de la frontière de l'homme et du dieu. / Ainsi, pour l'homme grec, la question de l'homme ne serait pas d'abord la question de l'être, mais la question de l'homme dans son rapport au dieu. La question de l'homme serait plus «ancienne» que la question de l'être et ce ne serait que dans le jeu et l'approfondissement de la première que la seconde trouverait son lieu» (*Ibid.*, p. 66. Sublinhado meu). Assim sendo, a antropologia grega não se reduziria à antítese ou dilema heideggerianos: ou a definição física (*animal rationale*), ou a diluição da «questão do homem» na questão do ser e das suas manifestações. A mais profunda é a dimensão ético-divina, presente pelo menos implicitamente nesta pergunta muito grega: quem é o homem? Quem sou eu? (cf. J. S. TEIXEIRA, *Homem*, em «Encicl. POLIS», vol. III, Lisboa, Verbo, 1985, col. 269-285).

¹¹ De la culpabilité fondamentale: sa signification et ses signifiants pathologiques, em E. CASTELLI (dir.), *Le mythe de la peine*, Paris, Aubier, 1967, pp. 413-433.

O discurso delirante estaria precisamente a exprimir que aquele ente que é a origem de si mesmo seria igualmente o único a não ser o fundamento da sua própria finitude: eis a *hybris* suprema, no sentido de orgulho, presunção e loucura. Este extremo desejo de apagar a finitude culpável e a falta original vem reforçar, de novo, a culpabilidade. O segundo fenómeno invocado é a *síndrome de Cottard*, que consiste em certas formas crónicas de melancolia ou de sentimento de indignidade do sujeito, capazes de se elevar a uma dimensão cósmica, contaminando, ao limite, todo o universo. É, ainda de novo, pelo homem que advém a finitude a todas as coisas. Por isso a inocência nunca será restabelecida totalmente.

O caso da doença, e nomeadamente o do delírio da culpabilidade e o da loucura em geral, tem sempre tido uma interpretação popular ou quase-popular, independente da psicologia analítica ou das hermenêuticas filosóficas. Se, por um lado, o demente atesta a sua não-liberdade e não-responsabilidade, por não ser «*compos sui*», por outro ele é sempre *paradigma* e exemplo enigmático de alguém que *cumpr*e uma pena sem a ter «*merecido*» pessoalmente. É evidente que esta culpa não é de ordem ética, mas é da ordem da perdição — a um nível interpretativo puramente natural: *quos vult Jupiter perdere dementat prius*¹². Uma crítica que se me afigura pertinente foi feita por Vergote: a patologia esclarece-se «pelo facto de que nos esquizofrénicos as palavras substituem o real. E basta que a palavra acusatória circule e fira a imaginação ou o ouvido do doente, para que *ela constitua o real da sua falta*, o real em relação aos seus desejos e tendências. Se há confusão entre significante e significado, ela deve-se ao facto de que, neste caso, o significado da palavra, palavra de acusação, substitui *totalmente* o real da acção»¹³. Mas quer no caso da culpabilidade fundamental, quer no caso das patologias, este agir é julgado por uma lei ou norma, e não por um «estatuto de ser». Mesmo em Heidegger a falta, para ser minimamente inteligível, tem que implicar sempre, pelo menos formalmente, uma normatividade, uma *exigência* de acabamento e completude. Ora a exigência aponta já para a dimensão ética da norma e não é apenas decorrente da ontologia da finitude.

¹² Tradução latina de um fragmento de Eurípides. Kierkegaard cita esta expressão («quem deus vult perdere, primum dementat») a propósito do *trágico* da angústia (cf. *Ou bien... ou bien...*, trad. de Prior e Guignot, Paris, Gallimard, 1943, pp. 119-121).

¹³ Em A. de Waelhens, a. c. [v. nota 11], p. 427. Cf. J. NUTTIN, *Tâche, réussite et échec. Théorie de la conduite humaine*, Louvain, Publ. Univ., 1961².

2. Afirmção da dimensão escatológica do mal

a. O mal de culpa e o mal de pena

Vale a pena, a propósito, seguir de perto o que nos diz S. Tomás de Aquino¹⁴. À questão «se o mal se divide convenientemente em mal de pena e mal de culpa» o Doutor Angélico responde afirmativamente. No entanto, nos vislumbres de verdade das teses «em contrário», aparecem-nos já muitas das posições retomadas pelas filosofias posteriores. Por exemplo, logo na primeira «objecção» é-nos dito que, sendo toda a boa divisão por oposição, parece que ela se não pode aplicar a este caso, exactamente *porque pena e culpa parecem não opor-se*, uma vez que *há pecados que são por sua vez pena de um outro pecado*. Além disso, não é verdade que o pecado, enquanto tal, isto é, enquanto pertencente à ordem da operação ou da acção, não é pena, pelo facto de a ele andarem associadas muitas paixões — como a inveja, a preguiça, a ira, etc. —, as quais induzem outros pecados e nomeadamente a ansiedade? Além disso, ainda, não é próprio da pena ser contra a natureza devida? E o pecado não será desta espécie¹⁵? A undécima «objecção» faz-nos recordar o mal sofrido *em estado de ignorância*: sendo próprio do mal de culpa ser *segundo a vontade* e do de pena ser *contra a vontade*, parece dever-se postular a existência de um outro mal, porventura indiferente à distinção entre mal de culpa e mal de pena; com efeito, *o homem padece alguns males que nem quer nem não quer*, como, por exemplo, um roubo inadvertidamente sofrido¹⁶.

¹⁴ Cf. *De malo*, q. 1, a. 4.

¹⁵ «Quia omnis bona divisio est per opposita. Sed poena et culpa non sunt opposita: quia aliquod peccatum est poena peccati, ut Gregorius dicit *Super Ezech.* [homil. XI]. Ergo malum non convenienter dividitur per poenam et culpam» (*De malo*, q. 1, a. 4, *videtur quod non*: 1.); «... omnis passio anxietatem inducens, videtur poenam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, acidia, ira et huiusmodi; et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in persona impiorum dicitur *Sap. V, 7: Ambulavimus vias difficiles*. Ergo videtur quod peccatum, in quantum huiusmodi, sit poena» (*Ibid.*, *videtur quod non*: 4.); «... ad rationem poenae pertinere dicit [Agostinho] quod adversetur naturae. Ergo videtur quod omne malum sit poena: (...)» (*Ibid.*, 6); «... Culpa autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat; non autem privat bonum gratiae [está-se na suposição de haver pessoas que, embora sem graça, pecam] (...). Ergo privat bonum naturae; ergo est poena; quia de ratione poenae est quod adversetur naturae bono, ut Augustinus dicit» (*Ibid.*, 7).

¹⁶ «... de ratione poenae est quod sit contra voluntatem; de ratione autem culpa est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quae nec vult nec sunt contra eius voluntatem, sicut si alicuius res in eius absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per poenam et culpam» (*Ibid.*, 11).

A resposta do Aquinatense deixa-se resumir como segue. Esta divisão do mal em mal de culpa e de pena só é aplicável à *criatura racional*, a única possuidora de vontade; à *ratio* da culpa pertence ser *segundo a vontade* e à *ratio* da pena ser *contra a vontade*. Partindo da distinção metafísica entre perfeição primeira (forma e hábito) e perfeição segunda (operação), a elas opõe um dúplice mal: um *no próprio agente*, na medida em que é privado da forma ou do hábito ou de algum requisito necessário à operação; outro *na própria operação* defectiva. Exemplo do primeiro pode ser a curvatura da tíbia ou a cegueira; exemplo do segundo pode ser a claudicação. Esta dupla *defectio* encontra-se igualmente nas criaturas racionais, recebendo a primeira o nome de *mal de pena* e a segunda o de *mal de culpa*. Este último consiste precisamente numa *inordinata actio voluntatis*. O mal de pena é um «mal proveniente da privação da forma ou do hábito ou de qualquer outro requisito necessário à correcta operação, quer pertença à alma quer ao corpo, quer às coisas exteriores; e este mal, segundo a sentença da fé católica, tem o nome de pena»¹⁷.

À formalidade de pena pertencem três notas:

(a) A pena é *consequente à culpa*: alguém só é justamente punido quando padece um «mal» por algo que cometeu. E a *traditio fidei*, segundo S. Tomás, diz precisamente que nenhuma criatura racional pode sofrer qualquer padecimento — nem quanto à alma, nem quanto ao corpo, nem quanto às coisas exteriores —, se não houver um pecado precedente, pessoal ou de natureza. Para os nossos fins em vista, este passo reveste-se de particular importância, devido ao sentido muito lato atribuído à noção de pena: na alma (ignorância, cegueira da alma, paixões, etc.), no corpo (o mal físico, as deformações), nas coisas exteriores (a privação de bens materiais, etc.). Todas as vezes que estes males nos afligem, não duvidamos considerar a existência como penosa. É-o de facto. O que a fé católica afirma, na sequência de todo o processo bíblico de inocentização de Deus Criador e da inclusão da origem do mal dentro do terreno voluntário, é isto: *há, «antes», um mal moral. O próprio mal original é pecado original*: originante, porque cometido; originado, porque estrutura trans-

¹⁷ «Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formae aut habitus, aut cuiuscumque alterius quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam, sive ad corpus, sive ad res exteriores; et tale malum, secundum fidei catholicae sententiam, necesse est quod poena dicatur» (*Ibid., corp. art.*).

-pessoal do mundo em que nascemos «naturalmente» e que «não é de Deus»¹⁸.

(b) Pertence igualmente à formalidade da pena *repugnar à vontade*, porque ela é privação de um bem que é necessariamente objecto da inclinação voluntária. Isto acontece de três modos: repugna à *vontade actual*, como quando alguém sofre uma pena cientemente; repugna à *vontade habitual*, como acontece quando se subtrai a uma pessoa um certo bem sem ela se dar conta, o que, porém, a vai fazer sofrer quando souber; e é ainda pena quando é contra a *inclinação natural da vontade*, como sucede com aquele que, desprovido do hábito da virtude, disso não «tem pena», pois não quer ser virtuoso; *mesmo neste caso, há pena*, porque a inclinação natural e estrutural da vontade visa o bem da virtude. Ocorre-me, a respeito desta última referência, chamar a atenção para certas formas antigas e modernas da pena, nomeadamente das penas infernais; tenha-se em vista, por exemplo, uma espécie de estética, de contornos luciferinos, pela qual o condenado, ao apropriar-se da pena, julga transformá-la em gozo, o que é metafisicamente impossível na criatura finita, uma vez que não se pode dar a si mesma a própria natureza ou instituição ontológica.

(c) Finalmente, pertence à noção de pena constituir uma certa *paixão* ou *padecimento*, porque, sendo contra a vontade, só pode derivar de um princípio que lhe seja extrínseco, cujo efeito se chama precisamente «pena».

¹⁸ Não é intenção deste artigo entrar no debate propriamente teológico sobre o *pecado original*. O que aqui interessa pôr em relevo é a dimensão rigorosamente *livre* da «entrada do pecado no mundo» — sem esquecer, evidentemente, todo o lado misterioso da existência humana. Aliás, as definições dogmáticas da Igreja dizem mais o que o pecado original não é, do que o que é. Basta-nos referir que ele alterou as relações entre Deus e o homem, *mas não a essência do homem*: «*ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 98, a. 2). A experiência comum ajuda-nos a ter presentes algumas observações muito simples, que, a seu modo, vão ao encontro do dogma cristão do pecado original: «Le mal que l'homme commet, l'homme en est responsable. Le mal humain n'est nécessaire ni en vertu d'une nécessité de nature, imposée par création, ni en vertu d'une nécessité extérieure, fatalité astrale, ou fatalité divine. Le péché ne procède pas d'une manière nécessaire de la nature humaine. Il procède de la liberté humaine. On peut donc légitimement distinguer, au moins à titre d'hypothèse, un temps *avant* le péché, et un temps *après*. (...) Le malheur de l'homme, l'homme en est responsable. (...) L'humanité, aujourd'hui comme depuis toujours, fait elle-même son propre malheur. (...) L'enfant qui naît, aujourd'hui comme hier, ne naît pas avec, en lui, la vie de Dieu à laquelle il est appelé. L'homme, selon le christianisme, est appelé, invité à une destinée proprement surnaturelle, la participation à la vie de Dieu, la divinisation. (...) [A criança que nasce, nasce «privada da vida divina»; para a possuir, tem que haver um «novo nascimento», espiritual e sobrenatural]. L'enfant qui naît, naît en fait dans un monde de péché... (...) Et la structure de ce monde dans lequel il naît est pénétrée, informée par le péché». [Como disse Tertuliano, «não nascemos, mas tornamo-nos cristãos»] (C. TREMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962, pp. 76-78).

A conclusão do «corpus articuli» é lapidar. «Por conseguinte — diz S. Tomás — a pena e a culpa diferem entre si por três ordens de razões. *Primeiramente*, porque a culpa é mal da acção e a pena é mal do agente. Mas estes dois males ordenam-se entre si diversamente, conforme estejam em jogo criaturas voluntárias ou simplesmente naturais; é que, nos seres naturais, do mal do agente segue-se o mal da acção, como da tibia curva se segue a claudicação; pelo contrário, nos entes voluntários, do mal da acção, que é a culpa, segue-se o mal do agente, que é a pena, *ordenando a divina providência a pena pela culpa*. *Em segundo lugar*, a pena difere da culpa pelo facto de esta ser segundo a vontade e aquela contra, como aparece claro pela autoridade de St.º Agostinho (...). *Em terceiro lugar*, divergem entre si pelo facto de a culpa residir no agir e a pena no padecer, como deixa transparecer o *De libero Arbitrio*, Livro I, de St.º Agostinho, em que se dá o nome de culpa ao mal que fazemos pela acção e o nome de pena ao mal que sofremos»¹⁹.

Permita-se-nos chamar a atenção para o seguinte pormenor de S. Tomás, nem sempre tido na devida conta quando se analisam estas questões: há, de facto, uma anterioridade do mal de pena em relação ao mal de culpa — se quisermos usar uma outra linguagem, há uma anterioridade da culpa original e fundamental em relação aos males da vida quotidiana que nos são notificados pela consciência moral — apenas nos *seres naturais*, ou então nas *dimensões*

¹⁹ «Sic ergo tripliciter poena et culpa differunt. *Primo* quidem, quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis. Sed haec duo mal a aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis; nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est poena, divina providentia poenam per culpam ordinante. *Secundo modo* differt poena a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse (...). *Tertio* vero per hoc quod culpa est in agendo, poena vero in patiundo, ut patet per Augustinum, in I *De libero arbitrio*, ubi culpam nominat malum quod agimus, poenam vero malum quod patimur» (*De malo*, q. 1, a. 4, c., *in fine*). Nesta conclusão há uma dupla referência a St.º Agostinho: a primeira, que omite na citação, aparece no *sed contra* do artigo; na realidade, porém, é de Fulgêncio e não do Doutor de Hipona: «Geminum est creaturae rationalis malum; unum quo voluntarie deficit a summo bono; alterum quo in vita punitur» (*De fide ad Petrum* seu *De Regula verae fidei Liber unus* [PL 65, 671-708], cap. XXI). A segunda referência, que o texto não traz, aparece ao longo de todo o cap. I do Livro I do *De libero arbitrio* e logo no começo do diálogo: «Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum» (*De libero arbitrio, Liber primus, cap. primum*, 1: PL 32, 1221-1222). A passagem paralela da *Suma* (S. Th., I, q. 48, a. 5) é mais sóbria, limitando-se a mostrar que, *nos entes voluntários*, o mal «divide-se» suficientemente em mal de pena e mal de culpa: «Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae (...) [que é contrária à vontade]. Malum autem quod consistit in subtractione debita operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae». Cf. igualmente *II Sent.*, d. 35, a. 1.

naturais dos entes voluntários, isto é, *fora do horizonte ético*. Haverá uma naturalização em todas as ontologizações do mal? É que toda a acção, para ser defectiva, tem que supor ontologicamente um defeito, uma falha nos seus princípios, como bem o ilustra o repetido exemplo da claudicação. Só que o horizonte dos *seres voluntários enquanto tais* é totalmente outro, e é abusivo, como se referiu, «misturar os géneros». E, para pôr em relevo o mal propriamente ético ou voluntário, termino citando a mesma «quaestio disputata de malo», onde se demonstra que *o mal de culpa tem mais razão de mal que o mal de pena*²⁰: é próprio do virtuoso evitar a culpa por causa dela mesma e não por medo da pena, segundo os versos de Horácio:

*Oderunt peccare mali formidine poenae;
Oderunt peccare boni virtutis amore*²¹.

b. *Na apropriação ética do mal, os referenciais da liberdade e da obrigação*

O problema do mal é ético num duplo sentido: em virtude da sua relação com a liberdade e da sua relação com a obrigação.

— Afirmar a *liberdade* é «tomar sobre si a origem do mal». A recíproca é igualmente verdadeira: reconhecer o mal como meu é reconhecer-me livre. Se a liberdade qualifica o mal *como fazer*

²⁰ q. 1, a. 5. Certas observações pertinentes, com várias citações de S. Tomás, podem ver-se em Y. M. J. CONGAR, *O problema do mal*, em J. B. DE LA SAUDÉE (dir.), *Deus e o Universo*, trad. do francês de A. Veloso, Porto, Livr. Tavares Martins, 1959, pp. 689-740.

²¹ Cf. *De malo*, q. 1, a. 5, *ad 11. um*. Há um certo espontaneísmo em atribuir mais «razão de mal» à pena do que à culpa; esta, ao limite, poderia mesmo ser anulada *no caso do homem*, que não faz o mal «por querer»: «sicut dicit Dionysius IV cap. *De divin. Nomin.*, nullus respiciens ad malum operatur; et idem dicit quod malum est praeter voluntatem. Ergo quod magis est praeter voluntatem, magis est malum. Sed poena est magis praeter voluntatem quam culpa; (...) Ergo magis malum est poena, quam culpa» (*Ibid.*, arg. in contr. 10). Este «sentido popular» do mal está igualmente presente na 'objectção' undécima, que refere ser algo tanto mais mal quanto mais capaz de incutir a fuga: ora a culpa é evitada *por causa da pena*. Logo, a pena teria mais razão de mal que a culpa. Estamos num campo pré-ético ou, se se quiser, de uma «moral» puramente objectivada ou extrínseca. A referência ao Areopagita recorda-nos um certo «intelectualismo» grego, que reduz a má acção à ignorância: como diz o *Protágoras* de Platão, ninguém comete faltas cientemente e de bom grado, pois as más acções são feitas contra a vontade, por algum factor anóetico. A resposta de S. Tomás, coincidente com a da tradição espiritual mais comum, diz que não é o doente quem deve emitir um juízo sobre os sabores, mas sim o indivíduo sã; portanto, «non est iudicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum» (*ad 10. um*). Assim, a pena não é pior do que a culpa pelo facto de os maus evitarem aquela mais do que esta; pelo contrário, porque a culpa é mais deteriorante, os bons fogem mais dela do que da pena (*Ibid.*). Ecoa aqui o célebre aforismo da ética aristotélica: o homem virtuoso é, nas coisas éticas, critério e medida.

(mal de culpa), este, na consciência da culpabilidade, é um revelador da liberdade: todas as vezes que, na experiência autêntica da culpa, eu digo: «fiz mal, mas poderia ter agido diversamente», não estou a fazer uma constatação, mas a transportar-me para trás do meu acto, perante as e diante das suas consequências, e declaro sem mais ser eu aquele que podia ter agido diversamente. Eis a linguagem «performativa» da acusação-confissão do mal em nós.

Mas, quando emerge a experiência da culpa, esta surge igualmente como violação de um determinado princípio ou lei, não porque o princípio seja extrinsecamente imposto, mas pelo facto de ser vivido como vector pela pessoa culpada. Este princípio vivido nem sempre é tematizado. A consciência de «ter podido agir diferentemente de como agi», que surge na consciência da culpabilidade, prende-se estruturalmente com a consciência de ter *devido* agir diversamente. Reconheço poderes, porque reconheço *deveres*. Ao longo da reflexão ética foi talvez Kant quem melhor evidenciou este índice, fazendo continuamente apelo ao esquema jurídico, ao tribunal da consciência e sobretudo ao formalismo da lei (moral. Não se trata aqui de dedução alguma: se eu me sinto culpado é porque me sinto obrigado; e se me sinto obrigado, é porque, ainda segundo Kant, eu sou um ser que pode agir não somente sob o impulso do desejo e do medo, mas também e apenas pela representação de uma lei, isto é, pelo poder da vontade²². A experiência da culpa é um caso particular da experiência de uma ruptura e de um distanciamento face a um imperativo transcendente. Surge algo de fundamental — que é a contradição entre uma possibilidade absoluta (há a necessidade de uma possibilidade) e o nível da experiência que a nega: uma possibilidade, que tem que ser, pode ser ou não ser. A liberdade é precisamente o poder de agir segundo a lei e de ultrapassar a obrigação. A experiência da culpa inscreve-se na contradição entre o poder e o dever: esta dialéctica não é racionalização intelectual de

²² «Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*» (KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 2.^a secção: trad. portuguesa de P. Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 44). «Todas as regras práticas materiais colocam o princípio determinante da vontade na *faculdade inferior de desejar*; se não houvesse nenhuma lei simplesmente formal da vontade, que a determinasse suficientemente, não haveria lugar para admitir uma *faculdade superior de desejar*» (idem, *Crítica da razão prática*, I Parte, Livro I, cap. I, 3 [= Teorema II, Corolário]). A *boa vontade* não é invenção kantiana: «Kant a dit avec une inégale clarté ce qu'est la bonne volonté. Il n'a pas inventé la pureté de l'intention — il ne le pouvait pas, l'eût-il voulu. Le digne évêque Massillon — parmi tant d'autres — disait la même chose dans le langage théologique» (A. PHILOMENKO, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique. II: Morale et politique*, Paris, Vrin, 1981², p. 97).

condutas, mas a expressão de um conflito de desejos, formalizados como possibilidades. Nesta relação entre liberdade e mal (moral), tão enfatizada por Kant, o mal aparece-nos como sendo um nada em si, mas somente uma certa *relação invertida*²³. E a liberdade possibilitadora dessa inversão não é propriamente a liberdade transcendental, mas a arbitrariedade, que é este poder de agir contra, «poder em relação aos contrários» e poder de não seguir uma obrigação que se nos apresenta como justa²⁴.

²³ Sobre a dessubstancialização do mal, cf. *supra* (nota 6). Quanto ao maniqueísmo em geral, cf. S. TOMÁS, *De potentia*, q. 3, a. 6, onde se reitera que o mal não é ser, mas «defectus entis» e, portanto, «non potest esse per se factum» (ad 1. um), «non est intentum», «caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causae» (ad 3. um). O mal, embora não seja uma *natura*, uma vez que é *defectus* ou *privatio entis*, não se identifica, porém, com a *pura negação*, mas é privação, ou seja, uma «negatio alicui subiecto inhaerens, ... negatio in substantia» (ad 7. um); ele é o contrário do bem, mas não a título de um princípio primeiro ao lado de outro (cf. ad 13. um); o mal não é por participação: «malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino: sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono» (ad 14. um). Para uma visão mais sistemática, cf. *De veritate*, q. 21 (*De bono*) e as «quaestiones disputatae» *De malo*, sobretudo a 1.ª, a. 1 (an malum sit aliquid). No entanto, e já no terreno das *ações voluntárias*, há uma certa oscilação nos enunciados tomistas: por um lado, o mal é, mais no domínio moral do que no natural, o contrário do bem; o objecto da vontade é o bem e o mal; como é o objecto a *especificar* os actos das potências, o acto voluntário que tenha o mal por objecto é dito mau, podendo transitar para hábito (cf. *De malo*, q. 1, a. 1, ad 4. um); por outro lado, porém, «bonum et malum non sunt differentiae nisi in moralibus, in quibus malum positive aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a volito; licet et ipsum malum non possit esse volitum nisi sub ratione boni» (*Ibid.*, ad 13. um). Seja como for, o Doutor Angélico distingue muito bem entre o *mal físico* e o *moral*: ambos são uma relação — deficiente ou má, correcta ou boa, — com uma regra ou medida: «in omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari (...) Non uti regula rationis et legis divinae praecintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quærere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis; (...) voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat [St.º Agostinho] silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola» (*De malo*, q. 1, a. 3, c., conclusão). A primeira razão de culpa está, com efeito, em a vontade *cleger sem* atender à regra e medida da razão ou da lei divina. Só que a regra ou medida não são puramente formais, com em Kant: «La position de Saint Thomas est très claire là-dessus. Le bien, explique-t-il, c'est la plénitude de l'être. Et ce qui est d'abord et avant tout requis pour cette plénitude, c'est d'être constitué dans son espèce. Pour l'acte moral, c'est donc l'avoir son espèce qui l'achève et l'accomplit dans la ligne de cet être particulier qu'est l'être moral ou l'usage de la liberté. Et les actes étant spécifiés par les objets, — c'est un axiome sacré du thomisme —, il s'ensuit que la bonté morale de l'acte dépend premièrement et avant tout de la bonté de l'objet» (J. MARITAIN, *Neuf leçons sur la philosophie morale* (1951), [1.ª leçon], em *Oeuvres* (1940-1963), choix et notes par H. Bars, [Paris?], Desclée de Brouwer, 1978, p. 513).

²⁴ «... velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum» (S. TOMÁS, *De veritate*, q. 22, a. 7, c., in fine). Para Kant só a forma legislativa universal, como princípio determinante, pode servir de lei para a vontade: esta «deve ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenómenos nas suas mútuas relações, isto é, da lei da causalidade. Ora, semelhante independência tem o nome de *liberdade* (*Freiheit*), no sentido mais rigoroso do termo, ou seja, no sentido transcendental. Por conseguinte, uma vontade em que a simples forma legislativa da máxima é a única que pode servir de lei é uma vontade

Por detrás das máximas más, como fundamento, Kant coloca o *mal radical* como condição a priori das múltiplas máximas más: «toda a má acção, quando procuramos a sua origem racional, deve ser considerada *como se* o homem a ela tivesse chegado directamente a partir do estado de inocência». Este «como se» é, em Kant, o equivalente filosófico do mito da queda, segundo Ricoeur²⁵. A passagem da inocência ao pecado tem de se pensar como instantânea. Qual é este surto único que contém em si todas as máximas más? *Nós não temos conceitos para pensar uma vontade má*. O enigma do mal radical como fundamento é que a reflexão o descobre como *facto*, como *evento*. O mal radical *já está aí*, anteriormente a todas as intenções más. Este fracasso conceptual é um bem, porquanto nos obriga a ter nítida consciência de um duplo limite: por um lado, eu *não sei* a origem da minha liberdade má, fazendo este não-saber parte constitutiva da linguagem penitente e confessional, linguagem de reconhecimento, de invocação («libera-me a malo») e de apropriação de mim por mim; por outro lado, eu descubro o *não poder* da minha liberdade, tão estranho, que me acuso dele responsável: eis o *não-poder* do poder, a *não-liberdade da liberdade*, eis o conceito de *servo arbítrio*; interiormente à própria liberdade instaura-se uma contradição: por uma parte, o mal é aquilo que eu *podia não ter cometido*; por outra, o mal, como raiz e fundamento, é este cativo anterior que faz com que eu *não possa não cometer o mal*. Estamos perante um ponto muito delicado da filosofia e da teologia do mal, pois a saída possível tanto pode ser o desespero, o absoluto indiferentismo ou o *De profundis*... Seja como for, o acento exagerado, de tonalidade luterana, no poder da liberdade serva é um dos temas habitualmente criticados na teologia católica²⁶.

livre» (*Crítica da razão prática*, IIª Parte, Livro I, cap. I, 5 [= Problema I]). *Sub lege libertas*. A propósito dos vários níveis da liberdade (reais e discursivos), cf. J. S. TEIXEIRA, *Liberdade*, em *Enc. POLIS*, vol. III, Lisboa, Verbo, 1985, col. 1099-1132.

²⁵ Cf. *Culpabilité, éthique et religion*, em *Le conflit...*, ed. cit. [v. nota 1], p. 425: «Tout est dans ce 'comme si' qui est l'équivalent philosophique du mythe de la chute; c'est le mythe rationnel du surgissement, du passage instantané de l'innocence au péché; *comme Adam* (plutôt que *en Adam*) nous commençons le mal».

²⁶ Cf. C. TRESMONTANT, *o. c.* [v. nota 18], pp. 69-79. Muito antes das controvérsias teológicas do séc. XVI sobre a articulação entre a graça de Deus e a liberdade do homem, a doutrina católica se encontrava fundamentalmente estabelecida: liberdade e graça, sem se identificarem, concorrem, no homem, para um fim comum. Cf. o *Symbolum fidei* de S. Leão IX (1053) e S. BERNARDO, *Tract. de gratia et libero arbitrio*, especialmente o cap. XIV. Um desenvolvimento existencial, e portanto anti-hegeliano, de algumas teses luteranas encontra-se em S. Kierkegaard, cuja influência em Heidegger e Ricoeur é de todos conhecida: «La défense inquiète Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. Ce qui s'offrait à l'inno-

c. A apropriação de si na experiência da culpa: o tempo

Há quem diga que, se conseguirmos encontrar a instância onde o desejo instrumentaliza todas as motivações do agir, se se demonstrar haver uma identidade entre *dever ser* e *desejo de ser*, ter-se-á então circunscrito a área da perspectiva ética. A experiência da culpa é igualmente experiência do fracasso, isto é, experiência da distância entre fins visados e fins realizados, distância esta causada pela interrupção efectiva das possibilidades do eu: sou eu quem provoca essa interrupção. Como bem viu Espinosa, *existir* é o nome que exprime correctamente este *desejo* estruturante da nossa realidade²⁷.

Na experiência ética dá-se uma forma especial da ocupação do tempo e do próprio eu. Na experiência da culpabilidade, a culpa está montada sobre as «intencionalidades operantes» da *re-tenção* e da

cence comme le néant de l'angoisse est maintenant entré en lui-même, et ici encore reste un néant: l'angoissante possibilité de pouvoir. Quant à ce qu'il peut, il n'en a nulle idée; (...) Il n'y a dans Adam que la possibilité de pouvoir, comme une forme supérieure d'ignorance, comme une expression supérieure d'angoisse, parce qu'ainsi à ce degré plus élevé elle est et n'est pas, il l'aime et il la fuit» (*Le concept de l'angoisse*, trad. do dinamarquês, Paris, Gallimard, 1935, pp. 61-67). «Le démoniaque est l'angoisse du Bien. Dans l'innocence, la liberté n'était pas posée comme telle, son possible était, chez l'individu, de l'angoisse. Dans le démoniaque, le rapport est renversé. La liberté ici est posée comme non-liberté, étant en effet perdue, et son possible ici est de nouveau l'angoisse. La différence est absolue; car le possible de la liberté se révèle ici par rapport à la non-liberté, laquelle est l'exact opposé de l'innocence qui est, elle, une détermination vers la liberté. / Le démoniaque est la non-liberté qui veut se circonscrire. (...) La liberté, qui est au fond de la non-liberté, en entrant en communication avec la liberté du dehors, se révolte et trahit alors la non-liberté. (...) La liberté est toujours communicante (...), la non-liberté devient toujours plus enfermée et s'oppose à la communication» (*Ibid.*, pp. 178-179. Sublinhado meu). Cf. G. MALANTSCHUK, *La dialectique de la liberté selon Søren Kierkegaard*, trad. do dinamarquês de J. Colette, em «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 42 (1958) 711-725; P. RICOEUR, *Kierkegaard et le mal e Philosophier après Kierkegaard*, em «Revue de Théologie et de Philosophie» 13 (1963) 292-302; 303-316. Uma boa antologia, para o tema em questão, encontra-se na obra *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*, présentation et choix de textes par Jacques COLETTE, O. P., Paris, Cerf, 1964.

²⁷ Segundo a filosofia de Jaspers, «no fracasso faz-se a prova do Ser» (cf. J. LACROIX, *L'échec*, Paris, PUF, 1964, p. 114). Quanto à existência como esforço e desejo, cf. B. ESPINOSA, *Ética*, Parte III, prop. VI («Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser»), prop. VII («O esforço pelo qual toda a coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência actual dessa coisa») e prop. IX («A Alma, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço»). O esforço, se referido apenas à alma, tem o nome de *vontade*; se referido simultaneamente à alma e ao corpo, toma o nome de *apetite*. «O apetite não é senão a própria essência do homem, da natureza do qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e o homem é, assim, determinado a fazer certas coisas. / Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo é o apetite de que se tem consciência. É portanto evidente, em virtude de todas estas coisas, que (...) julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e desejamos» (*Ibid.*, prop. IX — *Escólio*: trad. de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Atlântida, s.d., p. 102).

pro-tensão, isto é, sobre os dois êx-tases temporais do passado e do futuro. A atitude do *remorso*, pela qual esconjuro o passado, e a atitude do *arrependimento*, pela qual já pressuponho um futuro, são essencialmente éticas.

Na consciência real da culpabilidade não há remorso sem arrependimento, nem arrependimento sem remorso. Estas atitudes obrigam-nos a repensar as dimensões temporais do passado e do futuro. Todo o passado, assumido por mim como meu, é sempre passado de um futuro, que sou eu enquanto consciência de mim²⁸: a relação ao passado, lugar da culpa assumida *porque* lugar da acção cometida, não é relação a um objecto, pois a experiência da culpa identifica o passado como meu, revelando um aspecto que na experiência é irreduzível a toda a tentativa de racionalização, ou seja, revelando que *eu participo das minhas faltas*. Na apropriação da culpa *justifica-se* o tempo. Por isso é pertinente a posição da fenomenologia contemporânea quando nos reafirma que o animal não tem passado, por ser insusceptível de tempo: «só têm passado aqueles entes que têm de *ser* o seu passado». Só o homem, pela sua eticidade, é responsável pelo seu passado, constituindo este a *matéria da própria subjectividade*²⁹.

²⁸ A *intencionalidade* da fenomenologia do tempo conserva um certo parentesco com a *intenção* agostiniana: «... *expectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteri tum transit, nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria. Quomodo enim im expectatur ut desinat, quod aut coepisse excidit, auto omnino motum esse? Rursus intentio peragendi quae praesens est, sine expectatione finis qui futurus est, non potest esse: nec est quidquam quod aut nondum est, aut iam non est. Potest igitur in agendo quiddam esse, quod ad ea quae nondum sunt pertineat. Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura quae aguntur simul esse non possint. Possunt ergo etiam in movente, cum in eo quod movetur non possint*» (St.^o AGOSTINHO, *De immortalitate animae liber unus* [escrito em 387]: PL 32, 1023. Sublinhado meu). Cf. igualmente a conhecida passagem de *Conf. XI*, 14 e *De civitate Dei XI*, 5.

²⁹ «Le passé et l'avenir n'existent que trop dans le monde, ils existent au présent, et ce qui manque à l'être lui-même pour être temporel, c'est le non-être de l'ailleurs, de l'autrefois et du demain. *Le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps*» (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 471. Sublinhado meu); «Husserl appelle protensions et rétentions les intentionnalités qui m'ancrent dans un entourage. Elles ne partent pas d'un Je central, mais en quelque sorte de mon champ perceptif lui-même qui traîne après lui son horizon de rétentions et mord par ses protensions sur l'avenir. (...) Le temps n'est pas une ligne, mais un réseau d'intentionnalités» (*Ibid.*, pp. 476-477); «En langage husserlien, au-dessous de l'«intentionnalité d'actes» qui est la conscience thétique d'un objet, et qui, par exemple, dans la mémoire intellectuelle, convertit le ceci en idée, il nous faut reconnaître une intentionnalité «opérante» (*fungierende Intentionalität*), qui rend possible la première et qui est ce que Heidegger appelle transcendance. Mon présent se dépasse vers un avenir et vers un passé prochains et les touche là où ils sont, dans le passé, dans l'avenir eux-mêmes» (*Ibid.*, pp. 478-479). O tempo não é resultado de sínteses intelectuais ou de sínteses de identificação; ele não é sucessão de êx-tases (temporais); segundo Heidegger, a *temporalidade temporaliza-se* «como futuro que vai ao passado vindo ao presente». É preciso compreender o tempo como *sujeito* (o passado e o futuro «aparecem» quando uma «subjectividade» quebra a «plenitude do ser-em-si»;

Na experiência da culpa, porém, emerge igualmente a possibilidade de eu me libertar do passado; enquanto nas ontologias do mal, nomeadamente nas que identificam culpa original com finitude, a projecção autêntica consistia em cavar ainda mais fundo na culpa fundamental — ao assumir-se como ser-para-a-morte —, na experiência ética o arrependimento é a reabilitação de um passado em função de um projecto antecipativo: todo o futuro é futuro de um passado, isto é, daquele passado que eu sou — como nos aparece claramente na posição agostiniana. «Sei que agi deste modo, mas *poderia* ter agido doutro...». Neste saber, que obviamente não é da ordem da constatação empírica, como se disse, está já imanentizado todo um processo e projecto de *reconciliação*. É no êx-tase temporal do *presente* que estabelecemos a conexão entre o passado e o futuro; é no presente que somos «personagens à procura de Autor». Mais que transitividade pura do agora, como tão sugestivamente nos ensina Merleau-Ponty, o presente é *campo de presença*, é *intuição da existência*, pela qual e na qual o homem, em bloco, se apropria de si — passado e futuro. Na experiência ética da culpa a estranheza que o homem sente entre a realização factual e o dever-ser é assumida na autonomia da consciência de si, permitida pela e na experiência do tempo. É aqui que se inscreve a morte assumida, quer como suspensão da dialéctica processual do tempo — ou da transiência —, quer como fecho das possibilidades éticas do sujeito³⁰.

a subjectividade não existe *no* tempo, ela assume-o e vive-o, porque se identifica com a «coesão duma vida»). A mesma eternidade enraíza-se, segundo M.-Ponty, no *campo de presença*, «avec son double horizon de passé et d'avenir originaires et l'infinité ouverte des champs de présence révolus ou possibles» (*Ibid.*, p. 484). Quanto à fenomenologia do tempo em Sartre, cf. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 150 e segs. No que se relaciona mais de perto com o nosso tema, Sartre afirma: «Il n'y a de passé que pour un présent qui ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé, c'est-à-dire: seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur être passé, qui on à être leur passé» (p. 157).

³⁰ O «tempo da morte», de alcance ético, não é o tempo clássico da duração; não parece ser, também, o tempo da «futurização» e da antecipação — face ao qual a morte só se deixa apropriar *idealmente*. «El tiempo comprendido como futurição y proyección puede encontrar su punto final en el fracaso, pero no en la muerte. Solo se puede entender la vida como *mortal* desde la estructura del emplazamiento. / La vida, considerada eticamente desde el punto de vista del emplazamiento, consiste en un «mientras»; «mientras seguimos viviendo», según la expresión de Zubiri. Pero *hacia dónde* seguimos viviendo? Expresado negativamente, hacia la muerte. Expresado positivamente, hacia la autodefinición, hacia la consecución y posesión de sí mismo por apropiación de posibilidades» (J. L. L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1972⁵, p. 491); «Cada una de nuestras acciones *determina*, pero no termina nuestro *êthos*, es *definitoria* de nuestra personalidad. Definitoria, pero, como dice Zubiri, no *definitiva*. Definitiva, terminadora y terminante, no hay más que una: la del instante en que queda decidida para siempre la figura de felicidad que hemos elegido, que hemos preferido, la de la 'hora de la muerte'» (*Ibid.*, pp. 491-492). Uma tese, talvez excessiva, que põe em relevo o carácter único do momento da morte para a decisão/apropriação ética do sujeito, encontra-se em

Na experiência da culpa o homem colhe-se como autor e causa das suas próprias acções. No processo criativo em que o homem se «define», na acção, existe uma causalidade global em que se inserem os actos singulares: eu sou todo em cada uma das minhas acções particulares. A experiência da culpabilidade encara o acto singular como fragmento de um todo, como testemunho da totalização do ser, comprometido em cada uma das mais pequenas atitudes. A consciência da culpa é um caso particular da consciência de si e, porventura, o caso mais flagrante e o mais universal. Por isso é relativamente fácil o desvio patológico, a consciência mórbida da falta³¹.

Como se vê, ser culpado é ser livre, é chamar sobre si a origem do mal. *Eu sou o seu autor*. O maniqueísmo tem, ao longo da

L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1968⁸; eis como resume o Autor a comprovação filosófica da sua teoria: «Der Tod ist der erste vollpersönale Akt des Menschen und somit der seinsmässig bevorzugte Ort des Bewusstwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal» (p. 93).

³¹ É o projecto fundamental da pessoa que confere sentido aos seus actos particulares; estes, por sua vez, integram-se na história do sujeito, no seu devir livre e responsável, resultante das várias acções. A atitude moral fundamental da pessoa, que só existe quando ela «toma a vida nas próprias mãos», não é só nem primordialmente uma *Weltanschauung*, mas um *projecto existencial*, vital e fundamental de vida — o mais das vezes atematisado e, sempre, indeterminado e aberto, porque abraça toda a existência. Esta opção moral fundamental — na qual os actos singulares adquirem a sua coloração — incarna-se num «estilo de vida». Pois bem, os actos humanos singulares são a mesma pessoa enquanto age *hic et nunc*. A dialéctica entre fragmento e totalidade, no caso do sujeito, assemelha-se de algum modo à existente, segundo St.º Agostinho, entre a *distensio* (< *extensio*) e a *intentio* (< *attentio*) do espírito, *vividas na unidade indivisível do presente*. Na dimensão longitudinal da *extensio* — que, intensificada, se pode tornar sofrimento para o sujeito, *distensio* — o espírito «estende-se para o passado e para o futuro; dissipa-se, pode mesmo escapar a si próprio à força de se distender e de tender. Mas, há uma outra dimensão, vertical, na qual o espírito, em vez de se estender e de se dissipar, se concentra, se recolhe, se contrai em profundidade: é a dimensão da atenção (*attentio*) e, quando a atenção é intensa, a da intenção (*intentio*). Seja como for, estes termos significam, parece-nos, que a nossa vida psicológica é formada por uma mistura de dois movimentos, em que um constitui aquilo a que chamamos tempo, e o outro, se bem que esteja também no tempo, participa de uma realidade mais elevada» (J. GUITTON, *Justificação do tempo*, trad. do francês de J. Barata-Moura, Lisboa, União Gráfica, 1969, p. 107). Isto, que se diz da vida psicológica em geral, com maior pertinência pode ser dito da vida ética: a multiplicidade de actos díspares que se *estendem* ao longo do nosso *continuum* temporal são verticalmente investidos pela totalidade-pessoa; esta, embora não possa nunca reduzir-se ao somatório dos seus actos, não é algo de constituído independentemente deles. Estamos longe do dualismo kantiano, em que a personalidade (moral) participa da eternidade (do *nóumemon*) escapando à sucessão fenoménico-temporal dos actos concretos do *homo phenomenon*, quase como «planando», imóvel, *por cima do fluxo temporal*... A este propósito parece-me correcta a citada observação de M.-Ponty sobre a «ilusão da eternidade» [v. nota 29] fora do «campo de presença» — em que passado e futuro são, como o *sentido da vida*, originários. Um remanescente dualismo entre a pessoa e os seus actos concretos, entre «opção fundamental», e actos particulares — tendente, antinomicamente, a dissociar a pessoa das suas acções singulares, valorizando aquela mediante o esvaziamento destas — encontra-se ainda hoje naquelas posições que, por exemplo, restringem o *pecado mortal* apenas à *opção fundamental explícita* contra Deus, tese criticada pelo magistério eclesástico (cf. a Exortação Apostólica pós-Sinodal de JOÃO PAULO II, *Reconciliação e penitência na missão actual da Igreja*, de 2 de Dezembro de 1984, n.º 17).

história, autonomizado o mal; não é de estranhar, portanto, que ele reapareça todas as vezes que o mal é colocado *fora da liberdade* do sujeito. Creio que há, para este fenómeno, uma tentativa de explicação, nem sempre posta em evidência. Não havendo a necessária distinção entre mal de culpa e mal de pena, nem consciência da sua recíproca relação — que é inversa consoante se trate de entes naturais ou de seres voluntários —, fácil se torna colorir todo e qualquer mal como mal de pena. Ora, como pertence à essência da pena ter um princípio extrínseco — é «contra a vontade» — e, por consequência, ser padecimento, o mal é atirado para as regiões inertes ou externas do sujeito consciente (Freud), para o cosmos, para a matéria e para o corpo — maus de si, segundo certo platonismo e neoplatonismo —, para a sociedade de história alienada (marxismos), ou mesmo para as profundezas obscuras e pré-rationais da própria alma (como parece acontecer com certas ênfases luteranas e kantinas acerca do «mal radical»). Numa palavra, está-se a coisificar o mal.

Se ser culpado é ser livre, reclamar para si o ser-culpado é afirmar-se como livre. E isto de duas maneiras. Em primeiro lugar, segundo a dialéctica da aprovação-reprovação, louvor-censura, isto é, no horizonte da obrigação: o *poder ter agido diversamente*, como se viu, aponta para o *dever ter agido diversamente*; eu conheço deveres na medida em que me situo num campo de possibilidades. *Transgredir* é optar pela contradição entre aquilo que em mim é lei e vector — cujo valor é tanto mais imperativo quanto mais apropriado — e aquilo que cometo ou executo. A este nível, existe uma lei a que me tenho de conformar. A experiência ética da culpa vem portanto acompanhada dos índices da liberdade-obrigação e da alteridade-transcendência. Em segundo lugar existe, outrossim, uma lei não formulada, que *exige* uma adequação entre mim próprio e a minha vontade. Há uma lei que exige eu seja livre, eu seja autor, enquanto ser racional, da própria norma. Há uma relação profunda entre o eu que quer e a sua própria vontade. Neste segundo nível, a norma não surge absolutizada, porque o que está em causa é o próprio eu. Há uma vontade da própria vontade. Nesta instância o mal aparece antes de mais como uma relação de conflito entre a ordem da obrigação e a ordem do desejo; instruídos por Kant, podemos então dizer que o mal é sempre vontade de uma vontade, é uma maneira de ser da liberdade que deriva da própria liberdade, é querer livremente a não-liberdade, é uma liberdade que se faz serva. Retoma-se aqui,

como é fácil de ver, quanto anteriormente se disse a este respeito, mas agora ao nível do tema do desejo que a vontade tem de si mesma. Este ponto obscuro — que são o mal radical e a origem absoluta do mal —, nunca o poderemos reivindicar totalmente para nós. Na experiência ética da culpa, chegamos sempre tarde... Por isso, no que nos diz respeito, a liberdade será sempre vivida como «processo de libertação».

A experiência da culpa revela-nos o modo de estar na realidade como compromisso, como coimplicação; para se estar *realmente* na realidade tem que haver decisões e compromissos. Neste «realmente», isto é, nesta verdade ou autenticidade da existência, aparece toda a dinâmica da superação da própria culpa no horizonte da inocência. Esta, porém, como sonhada ou como postulada, só se deixa obrigatoriamente tratar pela *via indirecta* do símbolo, do mito ou da poesia³².

d. *Mal e transcendência*

(a) O mal é cifra-sinal de transcendência no homem e do homem. «O homem e o mundo são tais apenas porque a Transcendência os penetra: a Transcendência que é sempre transcendente e ao mesmo tempo nunca é absolutamente transcendente. As conversões religiosas, as especulações teológicas (...) representam ou servem para mediatizar a passagem de uma experiência a outra;

³² Embora a ética «cheque demasiado tarde», pode haver uma compreensão transcendental da inocência *antes do pecado*, pelo menos negativa. É o que se depreende do próprio Kierkegaard: «Dans l'instant où est posé le péché, la temporalité est affectée par le penchant au péché. Nous ne disons pas que la temporalité est peccabilité, pas plus que ne l'est la nature sensible. Mais dès que le péché est posé, la temporalité peut porter le sens du péché. (...) En parlant de façon accommodative et quasiment insensée, je dirais que si Adam n'avait pas péché, il serait au même instant passé dans l'éternité. En revanche, dès que le péché est posé, rien ne sert de vouloir s'abstraire de la temporalité et pas davantage de la nature sensible» (*Le concept de l'angoisse*, cap. 3 — *Samlede Vaerker* IV, p. 400. Trad. de J. Colette, o.c. [v. nota 26], p. 168. Sublinhado meu). É curioso verificar que a ideia da *inocência como ignorância* e até como *angústia*, de raiz kierkegaardiana, aparece em contextos muito diferentes e em pensadores não luteranos: «O problema da pureza põe-se em todas as idades, desde o início da primeira infância até à mais adiantada velhice, e em todos os estados da vida. Santo Agostinho tinha-nos prevenido de que a criança não é naturalmente pura, antes que a psicanálise no-lo revelasse. A pureza da criança consiste na sua ignorância; é facilitada pela ausência de todo o instinto, ou melhor, pela inconsciência do instinto. A pureza da criança vem sobretudo de ela desconhecer a reflexão: não se debruça, como Narciso, sobre a sua própria imagem, não sabe ver-se a si mesma, admirar-se, comprazer-se em si. (...) As crianças sentem-se muito mais sós do que nós imaginamos, porque estão sozinhas no meio do amor» (J. GUITTON, *A Virgem Maria*, trad. de Cruz Pontes, Porto, Livr. Tavares Martins, 1959, pp. 42-43).

de uma relação com a Transcendência captada de um modo a uma relação com a Transcendência captada de modo novo; de uma forma de presença-ausência da Transcendência a uma outra forma de presença-ausência da mesma: mas *nunca do nada religioso a uma religião*. Do mesmo modo que, no domínio especulativo, nunca se passa do nada da filosofia a uma filosofia, mas sempre de uma filosofia a outra, que se espera seja naturalmente superior, sem necessariamente o ser»³³. Tomando aqui muito amplamente o sentido de transcendência, que relação haverá entre ela e o mal?

Em primeiro lugar, a Transcendência é o horizonte onde necessariamente o mal, tal como em nós se patenteia, se deixa constituir; é o horizonte que permite a consciência daquela miséria radical que nenhuma vontade humana consegue redimir e donde provém simultaneamente a *necessidade da invocação*. Sem transcendência não existiriam no homem as experiências *radicais* do pecado, da dor e da morte³⁴.

³³ A. CARACCILO, *Le mal dans l'expérience religieuse*, em E. CASTELLI (dir.), *Le mythe de la peine*, Paris, Aubier, 1967 [265-281], p. 269. (Sublinhado meu). Quanto aos conteúdos, a filosofia não inaugura nada de novo; é quanto ao método que ela pretende ser absoluta e reportar-se continuamente, ao longo das tentativas históricas, à «estaca zero». «Ogni problema filosofico nasce dalla vita ed è in funzione della vita, o, più precisamente, nasce dall'esperienza (nel senso appunto di «vita vissuta» — *Erlebnis*), come sua esigenza di chiarificazione e giustificazione, e ad essa fa ritorno, come sua effettiva riflessa decantazione. (...) Si tratta della legge di fondo, a cui deve adeguarsi ogni ricerca filosofica, che non voglia essere un vano e pericoloso artificio razionalistico. (...) ... il problema metafisico sorge dall'esperienza, che, in concreto, è la mia esperienza del mio essere-nel-mondo (inteso come «esserci» — *Dasein*). Esso è precisamente la domanda radicale, che emerge dall'esperienza del mio «esserci», e che si caratterizza come domanda sul fondamento ultimo dell'«esserci» stesso» (C. CANTONE, *Introduzione al problema di Dio. Discorso su Dio ed esperienza religiosa*, Brescia, Ed. La Scuola, 1973, p. 41).

³⁴ Este passo recorda-nos, obviamente, K. Jaspers que, a propósito da transcendência, nos adverte: «Wenn Philosophieren ein Kreisen um Transzendenz ist, so muss es daher Bezug auf Religion haben. (...) Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion. (...) Philosophie kann von sich aus die Religion nicht bekämpfen wollen, sondern muss sie anerkennen, aber als das ihr polar Gegenüberstehende und in der Polarität Verbundene... Philosophie kann auch die Religion nicht ersetzen wollen, nicht mit ihr in Konkurrenz treten, keine Propaganda für sich gegen sie machen. Im Gegenteil: Philosophie wird die Religion bejahen müssen zum mindesten als die Wirklichkeit, der auch sie selbst ihr Dasein verdankt. *Wäre nicht Religion das Leben der Menschheit, so gäbe es auch keine Philosophie.* / Aber Philosophie als solche kann die Transzendenz nicht in der Garantie einer Offenbarung suchen, sondern muss sich dem Sein nähern in den dem Menschen als Menschen gegenwärtigen Selbstevidenzen des Umgreifenden (nicht etwa in Beweisen des Verstandes oder in Einsichten, die der Verstand als solcher gewinnen könnte) und durch die Geschlichkeit der Sprache der Transzendenz. / Auf die Frage, was Transzendenz sei, erfolgt darum keine Antwort durch eine Erkenntnis der Transzendenz. *Die Antwort erfolgt indirekt im Erhellten der Ungeschlossenheit der Welt, der Unvollständigkeit des Menschen, der Unmöglichkeit einer dauernden richtigen Welteinrichtung, des universalen Scheiterns...* (...) Und *was ich selbst bin, das ist gegründet in meinen ursprünglichen Bezügen auf Transzendenz*: in Trotz und Hingabe, in Abfall und Aufschwung, in Gehorsam gegen das Gesetz des Tages und in der Leidenschaft zur Nacht. Philosophierend erhellte ich und

Em segundo lugar, deve dizer-se que este mal não é apenas o mal moral, o da falta-transgressão, mas é igualmente toda a negatividade e toda a miséria humana — mesmo as possíveis. No plano religioso natural, os três termos kantianos — *fragilitas*, *impuritas* e *perversitas* — não recobrem toda a realidade do mal radical. Mesmo no Cristianismo, em que a experiência religiosa se prende tão estreitamente com a moral, a invocação ultrapassa em muito o domínio estritamente ético: Cristo, na Cruz, venceu a morte e não somente o pecado.

Por último, este mal, sinal da impotência do homem, não justifica a passividade. Pelo contrário: é no limite da invenção e do comprometimento que o homem descobre não ser ele o redentor; descoberto isto, não é dito que se exige a necessidade da graça como pressuposto para toda a iniciativa que vise combater «os males do mundo». O homem só pode descortinar os «males do mundo» como *já* inscritos num horizonte prévio e mais fundamental (*mala in malo*): cada mal concreto é sinal e testemunho de um mal radical, que afecta as estruturas da vida e da história, porque o eu e o mundo, entre si solidários — e em recíproca génese fenomenal —, aparecem sobre o fundo deste Abismo como *contingentes*. Daqui nasce aquela *invocatio ultima et radicalis*, que ultrapassa toda a invocação humana: «porquê o ser e não antes o nada?»³⁵. A partir desta pergunta-invocação nasce uma

erinnere ich und bereite ich vor, wie ich durch diese Bezüge die Ewigkeit in der Zeit erfahren kann» (*Über meine Philosophie* [texto de 1951], em R. KLIBANSKY [dir.], *Contemporary Philosophy / La Philosophie contemporaine*, III, Firenze, La Nuova Italia Ed., 1969 [177-205], pp. 198-200. Sublinhado meu).

³⁵ A pergunta é heideggeriana, mas inserida aqui num contexto diferente de transcendência. Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1969²: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? (...) Woher kommt es, dass überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches 'ist' für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt? Woher kommt es, dass Es mit dem Sein eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west?» (p. 23). Tenha-se presente, porém, esta observação: «Un' impostazione del problema metafisico, in senso «neutro» — come si dice — ossia come *problema della realtà o dell'essere in generale* («perché c'è qualcosa piuttosto che nulla» — Heidegger), peccerebbe di astrattezza e di razionalismo. Occorre pertanto rinunciare a tale impostazione..., e, nella fedeltà assoluta al dato esperienziale cristiano, porre il problema metafisico, non come il problema dell'essere in generale, bensì dell'Essere Assoluto ed Infinito, in senso cristiano appunto... Il «problema dell'essere in generale» (o «Ontologia») verrà in un secondo momento, come *passaggio obbligato*, per la soluzione del problema dell'Assoluto, il quale quindi, come è chiaro, non sarà fuori, ma all'inizio, al centro e al culmine della domanda sull'essere. / Per questo la metafisica è stata chiamata, a buon diritto, da S. Tommaso, dopo Aristotele, «scienza divina» o «teologia». E non sembrerebbe perciò così anacronistico e inaccettabile il suggerimento, avanzato da qualcuno, di «rinunciare alle prudenze contemporanee, o ai risentimenti, e restituire alla metafisica il suo antico appellativo di teologia» [G. Gusdorf, *Traité de Métaphysique*, Paris, Colin, 1956, p. 381]» (C. CANTONE, o.c. (v. nota 33), pp. 45-46).

tensão para uma vida outra, para uma «vida eterna» em relação com a Transcendência.

Mas se o mal do mundo não se reduz ao mal moral, é sempre este que toma a dianteira, mesmo na filosofia religiosa.

(b) O *remorso*, como nos apareceu na experiência da culpabilidade, é já uma pena intrínseca e inerente ao pecado. «Na experiência religiosa o mal aparece-nos sempre como de algum modo remido; a invocação aparece-nos sempre como já englobada numa certa forma de resposta, a qual, mesmo quando a Transcendência não é Deus (...), nunca é absolutamente negativa»³⁶: este Abismo puro é o último resíduo dos deuses e de Deus em muitos dos nossos contemporâneos.

Transcendência e eternidade, embora sempre presentes na imanência do tempo, não se identificam com este: como tais, ultrapassam de direito os limites do nosso conhecimento e só podem ser colhidos numa dialéctica de angústia e de esperança, como seu objecto; assim sendo, a salvação e a danação, o paraíso e o inferno, deixam-se em nós antecipar no tempo, em tensão dialéctica mútua, em indissociável relação recíproca; «o inferno aparece sempre rodeado de alguma luz — mesmo que muito fraca — do seu oposto». Se há um Bem Absoluto, o mesmo se não pode dizer de uma pretensão Mal Absoluto; é por uma fácil vertigem do intelecto dissociador que, por exemplo, ao pólo da espiritualidade absoluta se contrapõe, à mesma distância, o pólo da não-espiritualidade ou não-entidade absoluta. Há quem, muito sugestivamente, insira aqui a miragem de Lúcifer³⁷.

³⁶ A. CARACCILO, *o. c.* [v. nota 33], p. 273.

³⁷ Com efeito, o mal não é o pólo oposto do bem, como se tivesse uma densidade própria. Segundo Abellio há três categorias de homens: os que são em parte espiritualizados, os ignorantes e aqueles que, sem serem espiritualizados, são esclarecidos pela intelectualidade; se representarmos um «ciclo de manifestação» pela figura de um cone circular — que se alonga numa Involução e se contrai numa Evolução (a redução ao vértice é Apocalipse) e que é possuído pelo duplo movimento da ascensão e da rotação —, os primeiros compreendem a razão dos dois movimentos e aspiram à ascensão, os ignorantes descem e finalmente os «intelectuais» só compreendem o sentido do movimento rotativo. Uns são os Santos, raros na nossa época, os segundos (os ignorantes) são homens naturais, presos na ganga da animalidade e do genesíaco; a geratriz do cone é, porém, ocupada por uma terceira e última categoria de homens, esclarecidos *esses*, mas *pela intelectualidade, não pela espiritualidade*. (...) A sua inteligência abriu-se ao conhecimento do Bem e do Mal, sempre associados. Desejam viver conscientemente *tanto* o Bem *como* o Mal, e, para eles, o homem deve aceitar, como sinal da sua grandeza, que nele nada seja *puro* (...) Esses homens possuem um temperamento luciferino; Lúcifer, no sentido etimológico: *eu trago a Luz* (subentendido: para os abismos), enquanto Deus diz: *Eu sou a Luz*. Não desejando, sobretudo, nem subir nem descer, ou melhor, não podendo conceber uma subida ou uma descida, estes homens *macaqueiam o estatismo de Deus* (...), sendo a sua vocação habitarem na circunferência terminal do cone, que julgam fixa e definitiva, e nela girarem sem freio, multiplicando as mais contraditórias experiências» (R. ABELLIO, *Para um novo profetismo*).

(c) «O mal da falta e do sofrimento que dele resulta é sempre escatológico»³⁸. Tomar consciência das dimensões divina, vital e diabólica em nós, do «misterium iniquitatis», do «pecado do mundo», da experiência da distância e do exílio próprias do pecado, daquele «remorso frio» que comanda a errância da alma, é «estar já no inferno», é ter o «inferno em nós»: «o olhar sobre si-mesmo é intolerável. Implica desde logo uma dupla sanção: uma *poena damni*, isto é, um exílio culpável e necessário do absoluto; uma *poena sensus*, isto é, um choque em retorno da nossa segunda estrutura sobre a nossa estrutura originária...»³⁹.

O inferno em nós, pela sua veemência, não pode, ao que parece, ser negado. Enquanto uma apressada desmitização da parte de certos cristãos quer relegar o inferno, pelo menos nalgumas das suas dimensões, para o domínio da fábula ou do disfarce simbolizante, são alguns pensadores «ateus» que melhor analisam a realidade infernal presente na consciência da culpa ou na objectivação-petrificação do olhar não amoroso do outro⁴⁰. Se um dos elementos essenciais do inferno é a perpetuidade da pena, devemos lembrar que aquela culpa

Ensaio sobre o papel político do sagrado e a situação de Lúcifer no mundo moderno, trad. por Maria Manuela da Costa da ed. francesa de 1950, Lisboa, Arcádia, 1975, p. 52). As atitudes de Lúcifer têm sempre um carácter simiesco e paródico; a sua ética é a da pura quantidade e do compromisso conquistador sem referência a valores (vejam-se os célebres exemplos de D. Juan, Napoleão e Alexandre, e Fausto, em que está apenas em jogo a *infinitude quantitativa*, respectivamente, de mulheres, de conquistas territoriais e de saber). «Os luciferinos procedem a uma prodigiosa invasão do ser pelo intelecto; encarnam, deste modo, a grande tentação do mundo moderno» (*Ibid.*, p. 74). Cf., ainda, *infra*, nota 40.

³⁸ M. NÉDONCELLE, *Démystification et conception eschatologique du mal*, em E. CASTELLI (dir.), *Le mythe de la peine*, Paris, Aubier, 1967 [195-212], p. 197.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cf. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 310-364 (sobre o *regard*); Gh. FLORIVAL, *Reflet dans un regard. Phénoménologie de l'affectivité chez Sartre*, em AA. VV., *Qu'est-ce que l'homme?*, cit. [v. nota 3], pp. 101-125. É ainda Abellio quem, muito sugestivamente, aproxima Sartre da consciência luciferina: «A nitidez máxima das imagens é obtida no caso do luciferino, que se encontra junto do próprio espelho. Aí, ao contacto directo com a imagem invertida de Deus, toma-se pelo próprio Deus, mas o que contacta não passa de uma imagem. A consciência supremamente aguda que ele adquire, ao mesmo tempo, do poder de Deus e da sua proximidade a si mesmo, e do vazio impossível de preencher que dele o separa, cria nele a vertigem do conhecimento, que é o apelo do vazio. Porque, precisamente, só a Graça pode reorientar a alma para o alto, por meio da destruição-transmutação do Ego, o luciferino, voltado para baixo, pode tão-só, com a extremidade da sua consciência, sondar o Nada. É a função nadificante da consciência de que tão bem fala Sartre» (R. ABELLIO, *o.c.* [v. nota 37], p. 71). Porque o luciferino, como Sartre, nega a Graça, «encontra-se permanentemente em estado de desintegração entre o «Em Si» e o «Para Si»: daí a função destruidora do intelecto e da consciência limitada ao «Para Si», isto é, à avaliação sempiterna e sempre mais exigente dos limites e das contradições do Ego (o conhecimento é um «declive escorregadio»). O drama do luciferino consiste em ser obrigado a afirmar o «Em Si» como uma categoria lógica sem poder *vivê-lo*. É uma consciência esclarecida pelo intelecto e não pelo Espírito. Esta deficiência é agressiva: não é somente consciência do vazio, mas ainda *necessidade de esvaziar um cheio*, a fim de explorar» (*Ibid.*, p. 71, nota).

que está precisamente na origem do «remorso quente» da consciência, apesar de ser dialógica e de por si implicar transcendência e capacidade de saída ou reconciliação, revela igualmente um certo índice de perpetuidade: a consciência pessoal, ao ultrapassar o passado, mantém-no sempre, porque ela é, de um certo modo, o seu passado. A intencionalidade totalizante da pessoa não pode, por si só, cicatrizar completamente a falta: *peccatum meum contra me est semper*.

Além disso — e este é talvez o aspecto que mais interessa realçar — há uma desproporção entre a falta e as suas consequências. O que é destruído em mim, nos outros e no mundo pelo meu pecado-falta nunca poderá ser pura e simplesmente reconstruído; a solidariedade humana leva até ao último limite as consequências da falta, havendo uma espécie de encadeamento irreversível. Na percepção da Igreja, o «pecado do mundo» ou pecado original originado, embora tenha que ter a sua origem numa falta pessoal, não se deixa reduzir ao pecado pessoal: eis a riqueza fenomenológica do «*peccatum naturae*», refractário à conceptualização⁴¹.

d) Em filosofia ética, o termo técnico que se costuma usar para indicar a relação entre o bem moral e a felicidade (o céu em nós) ou entre o mal moral e a pena (o inferno em nós) é o termo *sanção*.

Segundo a consciência moral comum há uma frutificação da própria actividade honesta (a felicidade) ou má (a miséria): assim, o *karma* do pensamento hindu é simultaneamente posto pela acção, mas logo se independentiza, determinando a qualidade da futura «reincarnação»⁴². Segundo o pensamento religioso arcaico, a cegueira ou qualquer desgraça é castigo de alguma falta; a riqueza ou prosperidade é prémio. Isto, contudo, não ultrapassa o plano reificado das coisas morais. Uma observação mais atenta — quer da realidade, quer da própria estrutura inteligível das coisas — vê imediatamente

⁴¹ Como nos diz Kierkegaard no seu *Diário*, «herdar» é uma categoria natural, ao passo que a «culpa» é uma categoria ética, do espírito. Só por paradoxo é que se podem juntar — e esta junção, refractária ao entendimento, é luminosa para a fé. Deste ponto de vista, Agostinho tem «mais razão» que Pelágio (cf. P. RICOEUR, *Le «péché originel»: étude de signification* [texto de 1960], em *Le conflit...*, cit. [v. nota 1], pp. 265-282). Assim como há uma *comunhão dos santos*, também há uma *comunhão no pecado*; a uma lei da elevação corresponde uma lei da descida: existe autêntica solidariedade entre o indivíduo, a comunidade eclesial e mesmo o mundo inteiro (cf. JOÃO PAULO II, *o.c.* [v. nota 31], n.º 16).

⁴² Cf. J. KRISHNAMURTI, *Reflexões sobre a vida* [trad. brasileira de H. Veloso de Idem, *Commentaries on living*], S. Paulo, Ed. Cultrix Ltda, s. d., pp. 89-93. *Karma* é o processo do tempo, é um processo de compensação, é cadeia de causa e efeito. «*Karma* tem de ser compreendido como processo total...» (p. 93).

que o nexo entre bem moral e felicidade (e entre mal e miséria) não é necessariamente um nexo físico; este, quando existe, é essencialmente simbólico. A felicidade à medida do homem não deriva das suas boas acções e do seu valor moral *como*, por exemplo, a saúde decorre da temperança. A felicidade não é somente o efeito natural da virtude, mas é antes o seu *prémio*; a miséria não é apenas o efeito natural do pecado, mas a sua *pena*. Prémio e pena são a sanção da lei moral observada ou violada. Desde cedo a reflexão descobriu que não basta uma sanção biológica (saúde ou doença), uma sanção sociológica (estima ou vitupério), ou outra do mesmo género, porque esta *sanção imanente* deixa-se resolver totalmente adentro da ordem da natureza e das suas próprias leis; este tipo de sancionalidade, reforçada culturalmente pelos códigos e pelas legislações, exige tão-só uma racionalidade natural, como em Aristóteles, uma «ordem a observar e a conservar», não implicando explicitamente uma transcendência de carácter religioso ⁴³.

O próprio Kant aceita uma certa sanção, uma vez que admite a exigência de uma necessária união da rectitude moral (virtude) com a felicidade. Como uma não deriva analiticamente da outra, esta união necessária entre virtude e felicidade, exigida por fé racional, só poderá ser fruto de uma síntese terminal, a qual postula a imortalidade da alma e a existência de Deus enquanto Autor da ordem da natureza moralmente boa ⁴⁴. Mas Kant, pelo seu formalismo, nunca aceita o prémio ou a pena a partir da simples consideração da acção moral: isso destruiria a própria moralidade. A maioria dos pensadores cristãos, porém, admite uma *verdadeira e própria sanção da lei moral*, a qual se realiza imperfeitamente nesta vida e, *perfeitamente, só numa vida futura*, o que implica desde logo um tipo de discurso diferente. No entanto, mesmo neste caso, há que distinguir duas tendências: uma admite entre

⁴³ É o que diz a filosofia dos manuais: «sanctio huius vitae non est per se sufficiens» — eis a premissa menor do silogismo moral para provar a «imortalidade natural da alma intelectual». «Sanctio huius vitae intelligitur: 1) *gaudium* (resp. *remorsus*) conscientiae; 2) *utilitas* (valetudo, divitiae, etc.); 3) *honor* (resp. *mala fama*); 4) *praemium* (resp. *poena*) lege humana decernendum. ATQUI haec quattuor non sunt sanctio per se sufficiens [como se pode provar pela experiência, pela existência dos mártires, pela disjunção entre maldade e remorso da consciência, etc.]. ERGO...» (P. STWEK, S. I., *Psychologia metaphysica*, Romae, Apud Aedes Univ. Gregorianae, 1948, p. 407).

⁴⁴ Cf. KANT, *Crítica da razão prática*, I Parte, Livro II, cap. II, *passim* (sobretudo IV-VI). Cf. G. KRÜGER, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* [1931], Tübingen, Mohr, 1961, cap. III B., nn. 25-30 (sobre a liberdade como origem da diferença entre filosofia teórica e prática).

lei moral e sanção apenas um nexo extrínseco, isto é, dependente da vontade do legislador: com efeito, só há mérito quando há uma promessa (*meritum de condigno*); outros, pelo contrário, defendem entre acção moral e sanção um *nexo absolutamente intrínseco* (*meritum de congruo*), como frutificação imanente à própria natureza do mesmo acto ⁴⁵.

Uma tese razoável da filosofia moral de inspiração cristã sustenta não ser necessário invocar a sanção, isto é, a harmonia entre felicidade e valor moral, como razão suficiente do *agir bem*, pois é bastante a própria «honestidade do acto»; a sanção é requerida enquanto *exigência da ordem universal do ser* face à qual Deus não é passivo: eis, em registo cristão, a recuperação do antigo fragmento de Anaximandro; e esta ordem, como não se pode realizar perfeitamente na presente vida, postula a perenidade da alma pessoal. Dos argumentos habitualmente invocados destaco os seguintes: o eventual divórcio entre a ordem física e a ordem moral só pode ser provisório, pois ambas se fundam na mesma essência divina; transitoriamente poderão divergir as dinâmicas das duas ordens, porquanto uma vida moralmente (cor)recta pode ser acompanhada da mais grave doença física e de outras desgraças advenientes. O valor moral, quanto à sua sanção, tem uma exigência objectiva: o sujeito não só apetece a felicidade — horizonte transcendental de todo seu querer — mas *merece-a*. A aquisição da beatitude, ou a sua eventual impossibilidade e remoção, deverá ser conforme à moralidade do homem, ou seja, ao seu estatuto pessoal e espiritual. Mais que uma justaposição entre valor moral e felicidade, existe uma subordinação da felicidade ao valor moral. Este, em si mesmo, traz a exigência da felicidade.

É a partir destas considerações que compreendemos melhor os paradoxos de alguns místicos que, entre sofrer o inferno por toda a eternidade, mas na condição de nunca ofender a Deus, e gozar do paraíso, apesar de o ofender, preferem incomensuravelmente a primeira hipótese. Por um lado deparamos com uma veemente afirmação do carácter *absoluto* de Deus e da honestidade enquanto tal do valor moral; por outro lado surge-nos uma subtil e não tematizada comparação entre dois tipos de felicidade: a preferida pelos místicos e verdadeiramente santos não se importa com a *poena sensus*, conquanto

⁴⁵ Entre outros, J. De Finance, na *Éthique générale*.

nunca haja uma *poena damni*⁴⁶. A obediência a Deus, como a de Abraão, é absoluta, basta e é prémio a si própria. Crê-se na esperança «contra a esperança»⁴⁷.

3. Afirmção da dimensão escatológica do mal no Cristianismo

a) *A Sagrada Escritura: um breve aceno*

No Antigo Testamento existem duas tradições a respeito da relação entre pecado e castigo: para a tradição profética o castigo é visto antes de mais como uma intervenção punitiva da justiça divina, enquanto para a tradição sapiencial ele é uma espécie de consequência natural, como termo a que conduz o dinamismo do próprio acto pecaminoso. Note-se, porém, que a intervenção profética tem uma intenção salvífica do pecador e do povo. Devido a esta posição, há quem pense, como Koch, que o Antigo Testamento não conhece a doutrina da retribuição, mas somente a sanção imanente, nesta vida, das acções humanas — tese evidentemente exagerada na sua intenção global⁴⁸. Aliás, os mesmos livros sapienciais, a par do dinamismo das acções, exigem a intervenção da justiça de Deus.

⁴⁶ Os bons e os sartos põem sempre o bem e o amor em primeiro lugar; ao limite, e sempre segundo o dinamismo ontológico e espiritual do amor, nem há ocasião-motivo para que surja o problema do temor. Veja-se, por exemplo, a conhecida oração de S. Francisco: «Rogo-te, Senhor, que a força abrasadora e melíflua do teu amor absorva de tal modo a minha mente, separando-a de todas as coisas, *que eu morra por amor do teu amor já que tu te dignaste morrer por amor do meu amor*» (em J. R. De LEGÍSIMA, O. F. M. y L. G. CANEDO, O. F. M. [dir.], *San Francisco de Asís. Escritos completos y biografías primitivas*, Madrid, BAC, 1949², p. 69).

⁴⁷ Cf. S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. do dinamarquês por P.-H. Tisseau, Paris, Aubier, s. d., sobretudo pp. 15-30 (elogio de Abraão). «Deux paradoxes, deux absurdités viennent... constituer l'acte religieux: paradoxe l'acte par lequel l'individu se place au-dessus du général, par lequel Abraham est prêt à sacrifier son fils, et Kierkegaard prêt à abandonner Régine. Paradoxe aussi l'acte par lequel Isaac que Dieu exigeait cesse d'être exigé par lui. (...) Abraham continue à aimer son fils, et même l'aime de plus en plus, dans l'acte même du sacrifice; Dieu demande et ne demande pas; l'exception qu'est Abraham est... justifiée et confirmée par une exception encore plus haute. En outre, seul celui qui subit l'épreuve, peut arriver à la réaffirmation; l'épreuve, c'est la suspension de l'éthique. (...) L'entrée dans le religieux s'accompagne d'une suspension de l'éthique, mais aussi, — mais en même temps — d'une affirmation nouvelle de l'éthique» (J. WAHL, *Introduction*, em S. KIERKEGAARD, *Crainte...*, cit., pp. XIX-XX).

⁴⁸ Cf. K. KOCH, *Sdq im Alten Testament*, Heidelberg, 1953; Ed. JACOB, *Les bases théologiques de l'éthique de l'AT*, Congres Volume, Oxford, 1959, pp. 29-51. Estas citações encontram-se em B. MAGGIONI, *Paccato, misericordia di Dio e conversione*, em AA. VV., *La Penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1967 [27-65], p. 40.

Estas duas tradições deixam-se harmonizar e apreender na sua profunda unidade quando se intui que *Deus é a Vida* e todo o pecado, porque ruptura com Ele, só pode ser uma viagem para a infelicidade e para a morte. Pecado e perdão aparecem-nos assim descritos segundo o esquema entropológico do afastamento e do regresso. Se o tema da Aliança nos sugere que o pecado é ruptura e afastamento, o tema igualmente central da Criação, pela qual o homem é *imago Dei*, faz-nos ver no pecado em si um mal para o próprio homem⁴⁹.

O pecado produz sofrimento, infelicidade e morte — *consequências* naturais da acção pecaminosa e *castigo* de Deus. Mas já a reflexão profética (Ez 18) e sobretudo a reflexão sapiencial compreenderam que, se é verdade que o sofrimento e a morte «entraram no mundo por causa do pecado», não é verdade que sejam sempre decorrentes de uma falta cometida (Job). Também os justos sofrem e morrem — o que nem sempre acontece, para espanto de muitos salmos, com os ímpios, apesar de estes, *segundo um cálculo final*, merecerem a perdição e «serem como os animais que são abatidos». A categoria ético-jurídica da pena, portanto, não esgota o sentido total do sofrimento e da dor, mesmo vistos como consequência do pecado. Que valor, porém, se deverá conferir a esse sofrimento? Valor de purificação, de *prova*?

Será somente com a progressiva descoberta da necessidade do prémio e do castigo *depois da morte*, e sobretudo com o exemplo de Cristo, que obteremos uma resposta nova. A dor, o sofrimento e a morte têm valor redentor e de expiação enquanto expressão do regresso a Deus, isto é, apenas enquanto se deixam transformar em sinal existencial de amor a e preferência por Deus. Contrariamente a uma certa mentalidade arcaizante e objectivante, reificadora do pecado e do seu perdão⁵⁰, a redenção pelo sofrimento significa amor a toda a

⁴⁹ Cf. B. MAGGIONI, *o. c.* [v. nota 48], p. 41.

⁵⁰ Note-se que o processo de interiorização do pecado e da culpa por um lado e, por outro, da expiação e do culto em geral já se encontra no AT; a oposição entre sacerdotes (materialismo ritual) e profetas (interioridade e intenção), tão exagerada por certo neoprotetantismo, nunca é radical. «É pura arbitrariedade querer reconstituir um jlavismo espiritual, «profético», e degradar «a religião cültico-sacerdotal» para o nível de um subproduto desagrável. Não é possível dividir a religião de Israel em dois tipos... entre si incompatíveis» (G. VON RAD, *Teologia del Antiguo Testamento*, vol. I, ed. espanhola cit. [v. nota 9], pp. 328-329). Era sempre o sacerdote, na sua qualidade de «boca de Javé», quem pronunciava o *placet* sobre a oferenda ou a rejeitava (*Ibid.*, pp. 330-331), o que nos faz ver que era a intervenção da palavra divina a conferir valor savífico ao sacrifício — superando-se já então a mera materialidade mágica do *opus operatum*. Quanto ao difícil tema da *expiação pelo sangue* — cujo alcance cristológico nos é apresentado na *Carta aos Hebreus* — recorde-se *Lev 17,11* (... o sangue expia pela vida): «o sangue não produz por si mesmo a expiação, mas somente enquanto é portador da vida em si. O poder expiatório não está no sangue, mas na vida que ele encerra»

prova. No Novo Testamento, ainda, o castigo é muitas vezes considerado como resultado de uma intervenção punitiva de Deus (cfr. Rom 1); no entanto, na sequência da reflexão sapiencial, S. João vê as opções livres do homem — entre fé e incredulidade, egoísmo e caridade, luz e trevas — como uma antecipação ou *construção do juízo final* (Jo 3, 18-21; 5, 24; etc.). Prémio e castigo (paraíso e inferno) não são tanto situações em que um acto de Deus nos coloca — na linha do esquema sinóptico do Deus-juiz que separa as ovelhas dos cabritos segundo a estrutura antropológica da simbologia cósmico-somática da direita e da esquerda — mas são sobretudo situações amadurecidas pelas nossas próprias opções, construídas dentro de nós ao longo da vida. Para quê tanta celeuma intelectual em ordem a desmitizar o esquema jurídico do tribunal e os símbolos espaço-visuais dos céus-alturas e dos infernos-profundeza, quando já S. João interioriza e actualiza o «juízo» de Deus?⁵¹

(*Ibid.*, p. 340). *Deut* 21, 1-9 ajuda-nos a compreender melhor a relação entre o sangue e a expiação; o v. 8 diz: «expia o teu povo, Israel, e não permitas que o sangue inocente recaia sobre o teu povo». Cometido um crime — o que, *objectivamente*, traz sempre calamidades para Israel e, em particular, para os lugares circunstantes ao sítio do delito —, tem que haver um rito expiatório; por via de regra, ele realiza-se com a morte substitutiva dum animal. Mas «quem recebe a expiação, não é Javé, mas Israel. (...)»/No documento sacerdotal Javé nunca é o sujeito da expiação mas sim o sacerdote. (...) O objecto da expiação são os homens, bem como os utensílios do culto. (...) / A expiação de pessoas e objectos consistia no facto de Javé anular. o influxo exterminador de uma acção, rompendo a união entre o pecado e a desgraça» (p. 131) Dentro de um mundo que, perante Deus, está dividido em puro e impuro, santo e profano, sujeito a bênção e a maldição, os ritos expiatórios adquirem todo o seu profundo significado: «A expiação não era, por conseguinte, um castigo, mas um acontecimento salvífico. (...) / O rito de expiação não era um simples acontecimento «mágico» que, uma vez posto em movimento, produzia o efeito desejado» (p. 342). Ora «Israel nunca abandonou este modo de conceber a salvação como profundamente enraizada na matéria; nem sequer os profetas o abandonaram. Seria um grave erro considerá-los como os antípodas espirituais do mundo cultural dos sacerdotes» (p. 351. Sublinhado meu). É evidente que o paganismo conhece igualmente a expiação; no entanto, Javé — embora «cheire» e «olhe» os sacrificios, «sentindo-se» agradado ou desagradado... — nunca é trazido para a esfera das artimanhas dos humanos. Note-se, contudo, que a mesma religião grega atribui a Zeus uma certa transcendência: embora ele pertença ao panteão helénico, «tem relativamente menos festividades e um culto mais reauziao que os outros deuses... De facto, como toda a divindade celeste, nem sempre está presente na vida religiosa; no entanto domina dois sectores importantes: a agricultura e a expiação. Tudo o que assegura uma boa colheita (a meteorologia, a chuva) e tudo quanto purifica os pecados cai sob a jurisdição celeste. A «purificação» e a «iniciação» pelo raio ou algo que o represente... são ritos arcaicos...» (M. ELIADE, *Tratado de história das religiões*, trad. do francês de Natália Nunes e Fernando Tomaz, Lisboa, Cosmos, 1977, § 24, pp. 109-110. Sublinhado meu).

⁵¹ Cf. G. GRESHAKE, *Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1976, 1983⁷, sobretudo cap. III (pp. 76-95). Este pequeno livro arranca de alguns «princípios hermenêuticos» elementares, apelando para uma correcta compreensão do simbólico: «Der abendländisch-neuzeitliche Mensch tut sich schwer mit Bildern, Symbolen und Zeichen. Er ist immer in Gefahr, das Bild nur als im Grund überflüssige Illustration, Metapher und Verschlüsselung eines an sich begrifflich schärfer und adäquater zu fassenden Sachverhalts zu nehmen oder die Wirklichkeit, die das Bild uns erschliesst, nur als eine vage, höchst dubiose, geradezu 'verdünnte' Wirklichkeit zu nehmen. (...) / ... Wollen wir aber die Schrift und die alte christliche Überlieferung (und auch die

A par deste significado final e conclusivo do castigo, a Bíblia insiste em atribuir-lhe um sentido de *misericórdia*. Já na narração do primeiro pecado a atitude divina é a de *condenação salvífica*: Deus quer a salvação *não obstante* a infidelidade dos homens, mas quer ao mesmo tempo que estes façam a experiência histórica das consequências do pecado, por forma a serem alertados e a sentirem necessidade do retorno «à casa do Pai»⁵². Particularmente sugestivo, deste ponto de vista, é o tema do «resto de Israel», próprio da pregação profética: haverá apenas um «resto» — e assim se sublinha a severidade do castigo; mas este «resto» não será destruído, pois é dele que há-de vir a salvação definitiva — e assim o castigo como que se metamorfoseia de punição em realização das condições de salvação. O «resto» da Israel, como se sabe, é simultaneamente tema do Juízo e tema da Esperança.

b) *A teologia*

A *pena* é o conjunto das consequências nefastas do pecado no pecador, a contradição que se reforça na sua interioridade, a perda da

kirkliche sakramentale Praxis = Symbol-Praxis) recht verstehen, müssen wir uns um einen Zugang zur Welt der Bilder bemühen. *Das Bild vermittelt uns nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an Wirklichkeit als der Begriff*» (p. 20. Sublinhado meu). É a denúncia da degradação racional do simbolismo para o alegórico, para o signo *tout court*, para o conceito: no simbolismo e na imagem simbólica, a relação entre significante e significado não é meramente indicativa — e por conseguinte «traduzível» sem mais —, mas *epifânica*. E como é que as imagens e figuras da esperança da fé cristã devem ser lidas? «Sie sind nicht — wie in der älteren Theologie — als Informationen über künftige dinghafte Vorgänge (Weltuntergang) oder Räume (Himmel, Hölle) zu interpretieren, sondern sind — da sie dem Glauben an den personalen Gott entspringen — selbst strikt 'personal' zu verstehen. Das heisst: Nicht auf dies und das, was eintritt oder sein wird, hofft der christliche Glaube, sondern er baut auf eine Person und auf endgültige Gemeinschaft mit ihr, nämlich mit Gott» (p. 21. Sublinhado meu). Esta «hermenêutica personalista», porém, à força de desespacializar as realidades da fé, esquece que o nosso espaço humano vivido também ele pode receber uma transfiguração e um significado novo; desmitizamos muitas vezes o céu e os infernos, no implícito pressuposto racionalista de este nosso mundo vivido ser essencialmente a matéria cartesiana..., que temos de negar «no além». Ancorados, talvez inconscientemente, em categorias racionalistas, «purificamos» e «interiorizamos» as representações da fé. Veja-se quanto a fenomenologia nos diz a propósito de «espacialidade e realidade» (por exemplo, E. Barbotin, *o. c.* [v. nota 2], pp. 35-38).

⁵² Cf. Lc 15. A parábola do filho pródigo é simultaneamente a parábola da condição humana, do amor misericordioso de Deus — que é sempre fiel —, do regresso ou conversão do pecador, errante e exilado. No contexto evangélico em que aparece, é «a parábola do acolhimento messiânico»: cf. J. GIBLET, *La parabole de l'accueil messianique* (Lc 15, 11-32), em «Bible et vie chrétienne» 47 (Sept.-Oct. 1962) 17-28. O simbolismo do perdão-regresso contrapõe-se ao do pecado como negação; o binómio perdão (pólo divino)-regresso (pólo humano) designa a *restauração da Aliança*. Nesta parábola, que usa o esquema do regresso (*shub*) — o qual está na origem das nossas ideias sobre o arrependimento e pertence ao vasto ciclo das imagens do *caminho* —, a figura principal não é a consciência pecadora que se confessa perante Deus (cf. sl 51), mas a *misericórdia do Pai e de Cristo que a prolonga*. Cf. JOÃO PAULO II, *o. c.* [v. nota 31], nn. 5-6, onde se remete para a Enc. *Dives in misericordia*, IV: 5-6, em AAS 72 (1980) 1193-1199.

sua liberdade e autonomia, a escravidão provocada por um dinamismo desagregador desencadeado na sua natureza e pelo condicionamento do «existencial histórico negativo», ou seja, do «pecado do mundo». Não se deve, pois, entender a pena como um *novo* sofrimento inventado por Deus e imposto extrinsecamente ao pecador. Só se pode dizer que a pena, enquanto consequência do pecado, pessoal ou participado, é infligida por Deus, na medida em que Ele é o Criador e Conservador do homem na existência, com esta e não outra estrutura ontológica e vocação fundamental que o «definem».

A *pena eterna* é a situação — já alcançada ou «in potentia» — de *fracasso radical* do ser humano enquanto se fecha ao amor de Deus e dos outros, situação que se torna definitiva com a morte do pecador. Esta pena é consequência intrínseca daquele pecado que dá a «segunda morte», sendo perdoada juntamente com ele.

A *pena temporal* é a situação de desagregação da personalidade, desencadeada pelo próprio pecado venial e que não é plenamente integrada no arrependimento; mesmo na conversão, e depois dela, permanecem habitualmente algumas raízes e traços do pecado, impeditivos de a pessoa se abrir à totalidade das exigências do amor. Por isso se diz que, normalmente, depois do pecado e da reconciliação com Deus, fica por descontar ou reparar a pena temporal.

Estas reflexões ajudam-nos a compreender melhor o valor da penitência e da satisfação sacramentais enquanto esforço para rectificar e corrigir as consequências negativas do pecado, a contínua exigência de conversão para superar o permanente egoísmo do homem, a utilidade e o valor da confissão sacramental mesmo sem pecados mortais e, finalmente, o valor das indulgências como momento eclesial deste esforço de conversão, potenciado e valorizado por um gesto e pela vontade explícita da Igreja, detentora das «chaves do Reino»⁵³.

⁵³ O «poder de ligar e de desligar» (Mt 16, 18-19; 18, 18) tem hoje três principais interpretações, não forçosamente opostas: uma *jurídica*, uma segunda *eclesial* ou *eclesiológica* e uma terceira *demonológica*. A primeira tem duas formas: o poder supremo e universal de jurisdição na Igreja em ordem à salvação, e o poder magisterial e disciplinar (interpretar autenticamente a palavra divina e expulsar ou admitir alguém na comunidade eclesial). A interpretação eclesiológica enquadra Mt 18, 18 no seu contexto imediato, bem como no contexto de toda a práxis penitencial da Igreja primitiva e das comunidades judaicas: o irmão pecador é posto fora da *ekklesia* como «pagão e publicano» (Mt 18, 17). O poder de ligar e desligar seria primariamente o poder de excluir oficialmente da plena comunhão da Igreja, *para* depois o readmitir, cumpridas as devidas condições; ligar e desligar não seriam duas alternativas contrapostas (como absolver ou não absolver), mas duas fases sucessivas do mesmo processo penitencial salvífico. A terceira interpretação, mais recente, pretende completar a anterior; baseando-se no uso rabínico dos termos *ligar* e *desligar* — que, a maioria das vezes, significam «falar com autoridade», «proibir» ou «permitir» —, bem como numa base filológica mais alargada (literatura hebraica e latina), a fórmula «ligar e desligar» quer dizer «vincular com um sortilégio» ou «romper

O Concílio de Trento contrapõe-se, a propósito do tema que nos ocupa, a três tomadas de posição dos Reformadores, que se deixam assim resumir: 1. Não pode permanecer pena alguma após a remissão da culpa. 2. A verdadeira satisfação dos pecados só se obtém pela fé em Jesus Cristo e por uma vida santa. 3. As penas e satisfações impostas historicamente pela Igreja não são verdadeiro culto prestado a Deus, mas tão-só tradições humanas, cujo valor é, na melhor das hipóteses, apenas disciplinar.

Por isso o Concílio toma as seguintes posições: 1. Define de novo que a pena nem sempre é totalmente remida por Deus juntamente com a culpa. 2. Ensina que as penas têm uma dupla função ou utilidade: medicinal quanto ao futuro e vindicativa em relação aos pecados passados. 3. Esta dupla função — medicinal e vindicativa — está

o sortilégio» (daqui o significado demonológico, aliás presente no aceno às «portas do inferno» [Mt. 16, 19]). *Ligar* significaria entregar a Satanás e *desligar* seria o mesmo que *romper os laços* com que o demónio tem o pecador atado, para o readmitir na Igreja. Segundo DOSKOCIL, *Der Bann in der UrKirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, München 1958, p. 62, «a entrega a Satanás é uma transformação judaica e cristã de uma fórmula fixa de um antigo rito místico. Vem no lugar de uma 'entrega a Plutão', guia dos espíritos malvados. O único efeito que a antiga fórmula originária visa é o aniquilamento» (texto e citação em R. LORIA, *La penitenza nei secoli*, em AA. VV., *La penitenza*, o. c. [v. nota 48], p. 179). No contexto cristão, porém, a finalidade da «entrega a Satanás» é salvífica. É evidente que, além deste significado primário, a fórmula «ligar e desligar» também significa o poder magisterial e disciplinar. O que aqui se põe em relevo é que o seu sentido é originariamente salvífico, sendo jurídico apenas secundariamente. Note-se, por fim, que o sujeito activo do poder de ligar e desligar é, segundo todas as interpretações, Pedro e o Colégio Apostólico, em íntima ligação com a comunidade eclesial. Cf. H. VORGRIMLER, *Das «Binden und Lösen» in der Exegese nach dem Tridentinum bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, em «Zeitschr. Kath. Theol.» 85 (1963) 460-477. K. RAHNER, reputado especialista da teologia da penitência, defendeu inicialmente a segunda interpretação (cf. *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*, em *Escritos de Teología*, II, cit. [v. nota 5], pp. 172-177: *El desatar en la tierra y en el cielo*) e, depois da tese de Vorgrimler, também passou a defender a interpretação demonológica. Quanto às indulgências, cf. K. RAHNER, *Observaciones sobre la teología de las indulgencias*, em *Escritos de Teología*, II, cit. [v. nota 5], pp. 181-207: «la indulgencia es el sacramental de la extinción de las penas temporales de los pecados ante Dios, que está ligado a una condonación jurisdiccional de una penitencia eclesiástica (al menos hipotética), y en cuanto es sacramental, obra ex opere operantis (orantis) Ecclesiae, non ex opere operato... Con todo, por motivos históricos está ligado a un acto jurisdiccional de la Iglesia que dice relación al perdón de una penitencia y que en este sentido es de efecto seguro» (pp. 206-207). Cf. PAULO VI, Constituição Apostólica sobre a revisão das indulgências, *Indulgentiarum doctrina*, de 1 de Janeiro de 1967, em AAS 59 (1967) 5-24. A norma 1 diz: «Indulgentia est remissio coram Deo poenae temporalis pro peccatis, ad culpam quod attinet, iam deletis, quam christifidelis, apte dispositus et certis ac definitis condicionibus, consequitur ope Ecclesiae quae, ut ministra redemptionis, thesaurum satisfactionum Christi et Sanctorum auctoritative dispensat et applicat». Esta «definição», retirada da tradição da Igreja, assenta no princípio várias vezes defendido pelo magistério de que a remissão da culpa se não identifica com a remissão da pena: «necessarium est ergo ad peccatorum plenam remissionem et reparationem, quae dicitur, non solum ut per sinceram conversionem mentis amicitia cum Deo restauretur et offensa sapientiae et bonitati Eius illata expietur, sed etiam ut omnia bona tum personalia tum socialia tum ea, quae ad ipsum ordinem universalem pertinent, per peccatum imminuta vel destructa, plene redintegrentur, vel per voluntariam reparationem quae non erit sine poena, vel per tolerantiam poenarum ab ipsa iusta et sanctissima Dei sapientia statutarum...» (*Ibid.*, norma 3. Sublinhado meu).

igualmente presente nas penas livremente aceites e nas que são impostas pelo sacerdote ou nas que se identificam com a própria vida, quando pacientemente suportadas. Tudo isto, porém, só tem valor se for unido a Cristo Crucificado. É por este motivo que as penas podem constituir autêntico culto de Deus, sem obnubilar a eficácia dos méritos infinitos de Jesus Cristo. 4. Finalmente o cân. 15 define que o poder de ligar e desligar não é somente o de absolver, mas igualmente o de conferir penas⁵⁴.

Na *pastoral de hoje* a aceitação de obras penitenciais dolorosas, como reparação dos pecados, é um *sinal* e manifestação do repúdio do pecado pessoal e do pecado do mundo. Estas obras penitenciais têm um significado *medicinal*, na medida em que tendem para a reparação do dinamismo desagregador que o pecado origina na pessoa e à sua volta; ajudam a vencer o imobilismo, a estar alerta, a não aceitar passivamente o mundo e o maligno, a não se ser passivo face à pura facticidade e ao mundo. Por conseguinte, as penas devem tender para a libertação e para a luta, de modo a evitar, ou pelo menos a atenuar, as consequências pessoais, eclesiais e sociais do pecado. Além disso, estas obras penitenciais devem ter uma *dimensão realmente penal*, não no sentido de uma servidão de escravos para com um deus vingador, mas no sentido da aceitação do esforço necessário para superar as sequelas do pecado. O acolhimento das obras penitenciais só tem valor salvífico se forem feitas em união, *na fé*, com a Cruz de Cristo, máximo sinal do amor-obediência a Deus. Por tudo isto a satisfação ou aceitação das obras penitenciais, mormente se dadas no Sacramento da Penitência, é de si um *sinal* da união do pecador com Cristo e com a Igreja nesta luta sem tréguas contra o pecado em todas as suas formas. Este combate tem a sua manifestação sacramental mais completa na Eucaristia, memorial da Páscoa de Cristo, e nos dois sacramentos de penitência, o Baptismo e o Sacramento da Reconciliação. Toda a luta quotidiana, ascese humana e esforço moral encontram um *valor novo* no encontro com a palavra sacramental da absolvição que, como palavra de fé, eleva o esforço penitente do cristão e da Igreja à *ordem da História da Salvação*. O Sacramento da Reconciliação é uma espécie de consagração — cristológica, pneumatológica e eclesiológica — e relançamento de todo o esforço penitente do cristão pecador na Igreja. Assim sendo, quem aceita o perdão penitencial aceita a manifestação exterior ou eclesial da

⁵⁴ Cf. Cc. Trid.: *sessio XIV* (1551), *D. de paenit. et unct. extr.*, cap. 8-9 e cân. 12-15: DS 1689-93 [904-906]; 1712-1715 [922-925].

conversão interior. Por isso, pastoralmente, conviria eliminar todas as penitências que, num determinado momento histórico e numa determinada sociedade, nada tenham a ver com o pecado e com a conversão real do penitente.

c) *Uma ulterior reflexão sobre a filosofia e teologia da pena*

A visão cristã da pena e da sua relação — não totalmente recíproca — com o pecado/culpa deve-nos ajudar a ultrapassar os esquemas estreitos da lógica da identidade, da equivalência e da simples proporcionalidade entre crime e castigo⁵⁵. Não é a expressão «creio

⁵⁵ Cf. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, § 90-104. A equivalência entre uma determinada infracção (mal cometido) e a pena-castigo (mal infligido) supõe a afirmação da identidade entre o sujeito «criminoso» e o sujeito «castigado». A dialéctica entre crime e castigo situa-se ao nível do *sujeito da acção*, havendo um terceiro momento, alheio à própria dialéctica, o do juiz, expressão da normatividade da lei e personificação da coacção. Surge uma nova identidade: entre o sujeito-culpado e o sujeito-julgador; como se trata de dois sujeitos, a identidade está *na querer*. Mas crime e castigo são ambos negatividade, violência. Enquanto o nível *moral* justifica a identidade pelo facto de ser a mesma vontade *livre* a querer o crime e o castigo, a lógica interna do *direito* racionaliza esta dialéctica, justificando racionalmente a correlação; sofrendo uma contradição essencial, o direito é o único depositário dessa dialéctica. Embora o juiz se cinja aos actos e não às intenções do criminoso — ou melhor, se cinja aos efeitos dos actos, enquanto afectam a sociedade —, é impossível que não haja, pré-conceptualmente, um juízo sobre a intenção do criminoso. O juiz ou sacrifica à objectividade, prescindindo das intenções, ou pretende dar conta das intenções. No primeiro caso, temos a vitória do abstracto e, portanto, da *parcialidade*; no segundo caso, o juiz não tem recursos, apelando então para a analogia e para a transferência da sua própria compreensão. Em conclusão: o seu juízo será sempre *arbitrário*. Todo o esforço da teoria jurídica da pena consiste em limitar ao máximo a incontornável parcialidade do acto de julgar. A atribuição da pena tem que ser pensada, isto é, inserida numa totalidade, mediante cálculos que estabeleçam uma proporcionalidade entre crime e castigo. Eis a lógica da *equivalência*. As justificações do castigo — como terapia, segundo o Livro II da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, como ameaça em Feuerbach, etc. — não são radicais, porque não pensam o que é o castigo. O castigo executado é sempre vingança. Porquê? Hoi Hegel quem até hoje melhor pensou os fundamentos da ordem jurídica, partindo do problema de como fundamentar a identidade, interior ao próprio conceito, entre *crime* e *castigo* para além da sua compreensão ao nível do *entendimento jurídico* (que se estabelece num plano de fenomenalidade, isto é, de exterioridade). Será o castigo *justo em si*? O conceito de castigo, *de si mesmo*, conota a justiça? Será o castigo justo para a vontade do criminoso, ou somente para a *vont. de criminoso*? Pelo § 97 dos *Princípios da filosofia do direito* sabemos que o crime existe como (e na) alteração ou supressão do direito como direito, o qual, porém, como absoluto, é insuprimível. Logo, a exteriorização do crime em si é nula, porque o absoluto não se pode anular. Esta nulidade constitui a essência mesma do crime, o qual tem que aparecer *como nulo*; este aparecimento consiste na possibilidade de ser por sua vez violado, negado: a *negação da nulidade do crime é o castigo*, *negação duma negação*; se o crime não for anulado pelo castigo, o direito não escapa ao nível abstracto; ele e a lei como tal *só são efectivos quando é recuperado aquilo que o crime nega*. Enquanto o castigo *em si* é o castigo *pensado* no seu próprio conceito, o castigo *para si* é o castigo *efectivado* num sujeito, isto é, na *vontade criminosa* (e não na vontade do criminoso). A violação do crime refere-se sempre a uma *acção posta*, a um *acto executado*, isto é, é um acto de vontade enquanto se determina concretamente, acto que é sempre uma apropriação livre — que é simultaneamente uma expropriação em relação a outras vontades «proprietárias» (o contrato é a explicitação da harmonia e do reconhecimento da relação entre uma vontade e as outras vontades). Todo o

no pecado» — ou a sua paralela «creio no inferno» — que pertence ao Símbolo dos Apóstolos, mas antes a que afirma: «creio na remissão dos pecados», «creio na vida eterna». Por outras palavras, o discurso religioso sobre o mal é antes de mais o da *esperança*. É de saudar o facto de a teologia escatológica ser cada vez mais sensível a este tema, colocando no cerne da sua reflexão o Evangelho do Reino e abordando a dimensão penal da vida — aqui ou «depois da morte» — numa necessária subordinação ao amor benevolente e criador de Deus. No entanto, penso que muitas apresentações ainda correntes dos «novíssimos» terão de ser reformuladas — quer por uma questão de linguagem (a qual nunca é independente do seu «conteúdo»), quer sobretudo para se obter uma melhor articulação entre o centro e a periferia da realidade espiritual ⁵⁶.

crime é um «apoderar-se de», é uma apropriação de algo que pertence a outrem em nome do contrato estabelecido entre vontades livres — fundamento, para Hegel, do direito como direito. Como abstracção que este é, a sua violação é nula, porque ele é inatingível; o curioso é que este direito só se justifica num âmbito de anulações (por parte do crime), *tornando-se o castigo a forma privilegiada da existência do direito*, em cuja génese se encontra. A realidade do direito é, pelo castigo, uma violenta contra-violência: *contra a vontade criminosa, contra o crime e não contra o criminoso*; só a *personalidade jurídica* é que está em causa na relação com o direito. Ora a personalidade jurídica e a vontade criminosa são abstractas em relação à totalidade da personalidade. A vontade criminosa — que é tal porque substitui o conteúdo da lei por outro conteúdo *real* qualquer — determina-se enquanto efectivada, mantendo em si a possibilidade da liberdade; ora o castigo só pode afectar a vontade enquanto efectivada e não enquanto livre; contra uma vontade livre não há violência possível, pois «só pode ser forçado quem se quiser deixar forçar» (*Ibid.*, § 91). Esta tese hegeliana retoma quase literalmente a posição tradicional cristã (cf. *De Veritate*, q.22, a. 8 e a.9). O direito penal, por conseguinte, desmonta uma contradição intrínseca ao próprio direito: sendo a mesma a vontade instituinte e a vontade rompedora do contrato, todo o castigo, a nível do direito, é *vingança e violência*. Como negação duma negação, desencadeia novas violências; não é por acaso que a pena de talão é o princípio mais antigo do direito penal (cf. *Ibid.*, § 104). Para que o castigo não fosse vingança, seria preciso que a própria vontade do criminoso *quisesse* o castigo. A consciência do criminoso não quer ser vingada, mas castigada. A posição do castigo deveria, então, ser determinada *como liberdade*. Neste caso, porém, estaríamos fora da esfera jurídica e já dentro da esfera *moral*: a possibilidade de *fazer sua* uma determinada sanção imposta é moral e não jurídica. O campo moral não é uma simples continuidade interiorizante do plano legal contratual: quando o direito pretende julgar não os actos, mas as intenções, quando tipifica o crime em termos de *má intenção*, está a ser injusto. *Não há fundamento algum para uma moral contratual*. Ao nível jurídico, por conseguinte, não há saída possível para a dialéctica entre crime e castigo: posta a lei na sua universalidade, o que está feito está feito... Esta longa nota tornou-se necessária para, por um lado, fazer ver a descontinuidade entre o plano puramente jurídico e o ético e, por outro, para alertar sobre os inconvenientes de certa teologia penal muito marcada pelas categorias abstractas do direito. Só quando a justificação legal for integrada numa perspectiva mais ampla, poderá haver uma reconciliação possível: o criminoso é um homem e não um crime com existência.

⁵⁶ Cf. N. CAMILLERI, *I novissimi e la comunione dei santi*, Brescia, Morcelliana, 1961. Este texto, como bom repertório das posições da Escritura, do Magistério e da tradição teológica sobre os «novíssimos», pretende ser um manual *ortodoxo*, contra uma certa mentalidade moderna pseudo-científica (cf. *Introduzione*, pp. 7-11). Assim, a propósito do fogo do inferno — que é considerado *eterno* — é-nos dito: «Concludendo, e prescindendo da questi tentativi degli studiosi per una spiegazione più dettagliata, il fatto della realtà del fuoco dell'Inferno, como fuoco corporeo, per San Tommaso — Quodl. III, a. 23 — è un punto di «fede cattolica», ed anche per Suarez esso è una dottrina «certa e cattolica». Tutti i teologi, poi, sono concordi nel ritenere

A religião cristã — e talvez todo o pensamento religioso em geral, na medida em que exige a Transcendência — pensa a liberdade sob o signo da esperança, uma liberdade que se afirma «apesar da morte», ou melhor, que tanto mais se afirma em esperança quanto mais a força do pecado pretende afirmar-se: é o sentido da lógica da superabundância da graça face à abundância do pecado, do excesso do amor de Deus em Cristo em comparação com a culpa humana — segundo a visão paulina da relação divinamente desproporcionada entre o regime da lei e do pecado e o regime da nova criação pela graça ⁵⁷.

Se o discurso ético em torno do mal nos disse que este: 1. é uma obra da liberdade; 2. uma subversão da relação entre a máxima (minha) e a lei (universal); 3. uma disposição insondável da liberdade que a faz indisponível a si própria, — o discurso religioso é outro: é uma palavra de promessa e de esperança. Se a ética, pelo menos a que é indiciada pela referência da culpabilidade/liberdade, visa o passado da consciência enquanto autora de..., — a religião, pela promessa e esperança que contém, aponta para o futuro. E como o *sentido* do passado e o do futuro — o da retrospecção e o da prospecção — se implicam, também os discursos ético e religioso se não deixam separar, pelo menos ao nível da fenomenologia da culpa-remorso e da culpa-arrependimento. Todavia, como facilmente se adivinha, a linguagem religiosa não se deixa identificar com a linguagem puramente ética, quer por causa da *explicitação* das categorias do divino que aquela

la negazione almeno come «temeraria». Ma si deve osservare, che l'unanime consenso dei Padri e dei teologi esige una censura molto più severa in favore della realtà del fuoco dopo la risurrezione...» (p. 201. Sublinhado parcialmente meu). Mais recentemente, G. Greshake observa: «Kurz vor der Jahrhundertwende noch berechnete ein Dogmatikprofessor aus Münster namens Baus aus Andeutungen der Bibel die Temperatur des Höllensfeuers. Auch wenn das nunmehr an die 80 Jahre vorüber ist, wird doch noch immer bei einer Reihe von Theologen die These vertreten, das Feuer der Hölle sei nicht symbolisch, sondern höchst real zu verstehen, ebenso real wie die Belebung der irdischen Gebeine bei der allgemeinen Totenerstehung (...). Solche und ähnliche Überlegungen, wie sie selbst noch in der letzten Auflage des angesehenen *Lexikons für Theologie und Kirche* angestellt werden, zeigen deutlich, in welche Richtung die Aussagen vom 'Letzten' missverstanden wurden, so dass der französische Theologe Y. Congar die herkömmliche Lehre von den 'Letzten Dingen' nicht zu Unrecht als eine 'Physik der Letzten Dinge' apostrophierte» (o. c. [v. nota 51], p. 16).

⁵⁷ «De nada... nos serviria ter nascido, / se não houveramos sido redimidos. / (...) Ó pecado de Adão, sem dúvida necessário, / que pela morte de Cristo foi destruído! / Ó ditosa culpa, / que tal e tão grande Redentor mereceu ter» (*Precónio da Vigília Pascal*). É a grande verdade da afirmação «excessiva» da graça sobre o pecado. «Convém... interpretar a noção de «pecado original», livre de qualquer superstição moralista. Era necessário que Adão e Eva comessem a maçã; isso fazia parte desde toda a eternidade do plano de Deus. Pode conceber-se um Deus que se deixaria enganar ou roubar? Tal como Santo Agostinho, qualquer teólogo digno desse nome deverá sempre fazer suas as palavras profundas: 'Feliz culpa!'» (R. ABELLIO, o. c. [v. nota 37], p. 55, nota 1). A interpretação puramente moral do pecado de Adão pertence mais ao *cristianismo vulgar* que à teologia.

encerra, quer por via da *alteridade não neutra* própria da revelação, sobretudo nas religiões positivas.

Na dimensão religiosa o mal recebe o nome de *pecado*, como vimos, colocando-se desde logo *perante Deus*. O salmo 51 não é uma confissão moral da consciência, mas uma confissão do pecado pessoalmente apropriado, previamente provocada pelo anúncio profético que *revela* ao pecador o seu pecado. Ora a confissão do pecado não é um agravamento da consciência do mal, mas «o começo da restauração de um elo, um começo de recriação»⁵⁸. Na dimensão religiosa da consciência de culpabilidade, a estase temporal do passado, da sua *reconhecimento* no momento do remorso, *parece que se cinde* totalmente do futuro, possibilitado e presente no momento do arrependimento.

O mal específico da consciência religiosa não é tanto o da transgressão-subversão, mas é sobretudo a pretensão de o homem se tornar senhor absoluto da própria vida. O antigo «non serviam» — puro se luciferino, misto ou impuro se adâmico — deixa-se aparentar com a auto-suficiência da «justificação pela lei» própria da consciência farisaica; por outras palavras, o grande mal da «justificação pela lei», desconhecido pela consciência moral, só é notificado na consciência religiosa. Enquanto o moralista opõe o predicado *bem* ao predicado *mal*, imputando este à liberdade e parando no limiar do imperscrutável, o olhar da fé não levanta grandes problemas quanto ao começo do mal, mas sim *quanto ao seu termo*, que é incorporado, segundo a economia da esperança, em Jesus Cristo Redentor.

⁵⁸ P. RICOEUR, *Culpabilité...*, cit. [v. nota 1], p. 428. A exegese do salmo 51(50) é fundamental para a compreensão bíblica do pecado; com efeito, logo nos vv. 3-4 encontramos os três termos clássicos que aparecem ao longo de todo o AT: *pesha'* (rebelião, transgressão, infidelidade...), *'awon* (peso, coisa contorcida, culpa...) e *chatta'h* (errar o alvo, falha...). É igualmente com uma tríplice imagem que o salmista pede para ser libertado da maldícia do pecado: *machah* (apagar...), *kabas* (lavar...) e *tahar* (purificar...) (cf. vv. 3-4): cf. A. GELIN, *Le Psaume «Miserere»*, em «La Maison-Dieu» 33 (1953) 56-71; P. E. BONNARD, *Le vocabulaire du «Miserere»*, em AA. VV., *A la Rencontre de Dieu* (Mem. de A. Gelin), Lyon, 1961, pp. 145-163. A propósito da dimensão vertical ou religiosa do pecado, bem expressa no salmo («pequei somente contra Ti»), tenha-se presente esta observação: «La tradizione concretizzatasi nell'introduzione del salmo (vv. 1-2) ci dice che Davide si rivolse a Dio con questa preghiera quando Natan gli fece capire l'ingiustizia commessa contro Uria (2 Sam 12). L'ingiustizia è contro un uomo, eppure Davide dice: «contro di Te solo ho peccato». Il peccato ha anzitutto una relazione con Dio. Lo raggiunge. / Evidentemente Dio non è raggiungibile in se stesso: la Bibbia lo afferma energicamente (Ger 7, 19; Giob 35,6; Deut 6,24). Però è vulnerabile nelle sue creature nella misura in cui ha con esse un legame. Più il legame è stretto e più il peccato è grave» (B. MAGGIONI, *Peccato...*, cit. [v. nota 48], p. 31. Sublinhado meu). A relação entre o salmo 51(50) e 2 Sam 12, quer seja ou não originária, pertence à antiga tradição hermenêutica, constituindo um passo em frente na compreensão do «miserere» (cf. *Ibid.*: p. 3, nota 6). A dimensão vestical do pecado, portanto, nunca se aparta do âmbito das relações intersubjectivas, isto é, da dimensão horizontal da existência humana.

Cindindo-se quase totalmente o futuro (que me possibilita o arrependimento) do passado (que se me dá no remorso), no discurso religioso a lógica da lei enquanto lógica de pura identidade entre mal e pena, entre passado e futuro da falta, cai por contradição interna; superado o conceito de lei no plano religioso, rompe-se o ciclo das relações que com ele formalmente se prendem, como o juízo, a condenação, a *pena*, cuja economia se encontra sob o signo da morte e não sob o signo da esperança. Assim pensa uma certa teologia luterana, instaurando uma ruptura profundamente dualista entre o ético e o religioso, superiormente vivida e descrita por Kierkegaard⁵⁹. Este

⁵⁹ Cf. J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 1967³, sobretudo o cap. II (O estado estético. A luta contra o romantismo) e o cap. IV (A luta contra o hegelianismo) (pp. 58 e segs.). O esteta é estéril; o seu estado lírico não é criativo, mas de destruição; uma existência de poeta é infeliz, sem ser dolorosa; o esteta está numa falsa relação com o tempo e refugia-se na idealidade, colocando a esperança atrás e a recordação à frente (cf. p. 66); o esteta não pode renunciar ao instante; esperando tudo de fora, a sua vida é excêntrica; face a toda a acção, a sua única constância é a apatia, o desgosto, a indiferença; esta melancolia é o pecado. O próprio Kierkegaard passou por este *período estético*, mas como experimentação (cf. p. 67). No fundo, toda a concepção estética da vida é desespero: o homem do desespero — quer queira ser ele-mesmo (fazendo de si, pelo furor demoníaco, um pequeno deus), quer pretenda sair de si mesmo (pelo «divertimento»), não se possui, estabelece uma falsa relação consigo mesmo. O desespero tem uma virtude: ao desesperar, o homem *escolhe a escolha* e surge o dilema entre o bem e o mal, aparecendo a vida pessoal. O homem escolhe-se a si como potência de escolha: «... c'est parce que Kierkegaard part du désespoir et non du doute qu'il arrivera non pas à la pensée, mais à l'existence» (p. 72). O *domínio da ética*, pelo contrário, é o da reafirmação, da fidelidade, do dever e da fidelidade a si mesmo; é o domínio do trabalho e do tempo, da escolha, da assunção da responsabilidade sobre si e de si; é o estatuto do cidadão e do homem casado, estado em que o tempo, longe de ser inimigo, se torna uma *tarefa*. O casamento torna-se o símbolo deste estado; enquanto, pelo elemento estético, o homem é imediatamente aquilo que é, pelo elemento ético torna-se naquilo em que se vai tornando; o estado ético opõe-se a toda a imediatidade finita do estético, caracterizando-se pelo dilema: o sentido do absoluto significa o sentido das oposições absolutas (cf. pp. 72-74). Na ética a vida torna-se contínua, o passado torna-se presente e o presente deixa-se perpetuamente renovar no futuro; estamos no reino do espírito, em que tudo se reencontra; no ético a beleza enriquece-se com a verdade: *o marido ultrapassa D. Juan*. Ao tempo, sempre fragmentário, de D. Juan opõe-se a duração do Conselheiro Wilhelm, o tempo duma cadeia ininterrupta. Mas Kierkegaard nem é o sedutor, nem o homem casado. Ele *está para lá destas suas duas almas*. O ético e o religioso não se podem fundir, sendo efêmera a sua reconciliação; o dever (da ética) é ainda da ordem geral; só o *pecado nos individualiza*. É pela existência do demoníaco que se explica a necessidade do religioso, sendo o pecado o seu caminho necessário. Kierkegaard, não podendo realizar o geral e tendo que se pôr em relação com o absoluto, tem que romper com o noivado para se ligar a Deus (a relação matrimonial não é suficientemente forte para romper com o pacto demoníaco). Não sendo possível a fidelidade humana, só nos podemos unir com Deus, com o transcendente. Face ao pecado, a ética entra em contradição interna: se o ignora, é ociosa; se não o ignora, ultrapassa os seus limites. Por isso, o estado ético só pode ser um lugar de passagem (cf. pp. 77-79); eu só me posso escolher absolutamente ao escolher-me como culpado; o *arrependimento* é a contradição ética mais profunda, pois é o acto que mais alto exprime a personalidade do homem e simultaneamente o fracasso de toda a ética; há aqui a simultaneidade do reconhecimento e da recusa de si mesmo: o mal pertence-me essencialmente e não me pertence. Perante Deus nunca temos razão. Assim como era a *ironia* a permitir a transição do estético ao ético, é o *humor* o ponto de passagem da ética para a religião, uma vez que o humor é a reflexão sobre a consciência da falta; ele colhe o eu e a temporalidade no seu nada, como falta, tomando consciência da

pensamento, porém, presta-se a dois tipos de reparo: em primeiro lugar, a lógica da superabundância e do excesso não pode nunca romper totalmente com a necessária ligação no presente da consciência ético-religiosa entre passado, que faço meu na retenção da culpa, e futuro, que é meu no arrependimento-projecto, entre um certo sentido de justiça judiciária e a graça totalmente oferecida. A criatura perdoada por Deus, embora recriada, não é totalmente nova. A vida eterna, objecto de esperança, não decorre pura e simplesmente, é certo, dos *dinamismos naturais* da existência pensante e desiderativa; como nos ensina uma antiga oração litúrgica, Deus oferece-nos o que nem somos capazes de desejar. No entanto, a abolição de toda e qualquer proporcionalidade entre a vida eterna e a vida temporal, tornaria esta puramente inconsistente e aquela uma oferta *indigna* do homem, no sentido exacto do termo. Além disso, a suspensão radical de toda e qualquer pena — que é, formalmente, mais merecimento humano que sentença divina —, além de absurdizar a mesma eticidade da existência, faria de Deus um ente em que Bondade e Justiça não fossem o mesmo. A segunda ordem de razões, que motiva o segundo reparo,

oposição entre eternidade e tempo; temperado pela dor, isola o indivíduo, preparando-o para a etapa religiosa; nasce com o sofrimento uma profunda seriedade, muito distinta do isolamento orgulhoso e egoísta do esteta; o humor é um misto de simpatia, de tristeza e de amor, fazendo brotar um sentimento de comunidade com os outros homens; este profundo isolamento religioso transforma-se, de separação, em redenção, paz e reconciliação com o mundo; como a ironia, o humor põe-nos *fora do geral*, mas implicando já o *indivíduo religioso*, porque atinge um ponto de vista de eternidade sobre a temporalidade; o humor ultrapassa o domínio da ignorância sokrática, reflecte sobre o *pecado* e entra no campo do *credo quia absurdum* (cf. KIERKEGAARD, *Dissertação sobre a ironia*, parte final). O humor (que no fundo é o sentimento da impossibilidade do sistema hegeliano) não se confunde sem mais com a religião: ele é a tomada de consciência da sua seriedade e ao mesmo tempo da sua retratação (pelo riso); é consciência da sua personalidade e sua retratação pela ideia do geral. Considera a temporalidade como efêmera e não como algo de decisivo para a eternidade; permanece ainda *intelectual*; a totalidade da falta em jogo é somente uma totalidade *reflectida*. «Kierkegaard est un moraliste, un humoriste et un poète, et il n'est rien de tout cela» (p. 84); ele ocupa uma situação intermédia entre todos estes estádios e, acima de todos eles, *faz aparecer, infinitamente superior, o estádio religioso*: ele é esteta do religioso, humorista e sobretudo *poeta*, isto é, um ser essencialmente contraditório, amante infeliz da religião; mas, tendo consciência de que é poeta, é *algo mais*, é *união da dialéctica e da existência*: «Dialectique et poésie sont devenues pour lui des instruments pour aller vers ce qui les transcendent» (p. 85). Cf., igualmente, J. WAHL, *L'expérience métaphysique*, Paris, Flammarion, 1965, cap. II, p. 40: «... nous voyons cette première révolte contre le système hégélien qui est celle de Kierkegaard. Cette révolte s'appuie au fond sur une expérience à la fois métaphysique et religieuse: l'expérience de l'existence et l'expérience de l'être auquel s'ouvre l'existence et qui est Dieu. Il serait difficile de démêler toutes les expériences métaphysico-religieuses et psychologico-religieuses qui sont au fondement de l'expérience métaphysique de Kierkegaard; il y aurait en particulier les expériences du malentendu, qui va du malentendu vécu par Kierkegaard, entre lui et sa fiancée, au malentendu entre Dieu et le monde qui s'exprime par la crucifixion de Dieu». Veja-se, a propósito de Kierkegaard, a pertinente observação de R. Guardini em *O mundo religioso de Dostoiévski*, trad. do alemão de Maria Emília Moura, Lisboa, Verbo, 1973, p. 145, nota.

procede do terreno bíblico. Como mostram os exegetas, o Novo Testamento apresenta-nos, em relação à pena escatológica, dois esquemas: o da separação entre bons e maus — proveniente proximamente da escatologia judaica e, mais remotamente, dos mitos religiosos antigos, egípcios, persas, órfico-pitagóricos, etc.⁶⁰ — e o esquema paulino do «avanço de uma economia de misericórdia através da economia da condenação». Ambos os esquemas devem ser interpretados a favor da unidade superior que os possibilita ou, em termos exegeticos, a favor do conjunto das referências escatológicas vetero- e neotestamentárias; assim, não se deve desmitizar o primeiro, por não ser novo no Evangelho, a fim de se guardar intacto o segundo. Isolando estes esquemas, certas afirmações deixariam entrever que antes de Cristo todos são condenados e depois d'Ele todos são salvos. É verdade que em Jesus já não há condenação (Rom 8, 1), *mas somente para aqueles que caminham segundo Cristo* (Rom 8, 4). O próprio S. João, para quem a vida eterna consiste em acreditar que Jesus é realmente Filho de Deus e enviado pelo Pai, considera apenas duas hipóteses (1 Jo 5, 19.20): «ou com o Verdadeiro-veraz, ou com Satã».

Barth diz muito bem que *a morte é aquilo de que Cristo nos livrou. Mas poderá haver autêntica libertação do inferno se não for afirmada a possibilidade do mesmo?*⁶¹

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA

⁶⁰ Cf. K. KAUFMANN, *Heaven and Hell in comparative religion*, N. York, The Macmillan Co., 1924. Qualquer bom tratado de história das religiões traz os grandes mitos escatológicos; no que diz respeito ao Hades dos gregos, basta, além dos poemas homéricos e hesiódicos, acenar aos mitos referidos por Platão no *Górgias*, no *Fedro* e na *Rep.*, X (mito de Er); quanto a algumas das grandes religiões orientais, saiba-se que «Il Libro del Morti degli Egiziani (cc. 50 e 68) parla di una «seconda morte», di una «decapitazione dei morti», ma non è possibile definirne il vero significato. I Persiani sembrano declinare l'idea dell'eternità dell'inferno. Gli Ebrei, in parte, ammettono l'eternità dell'inferno, fondandosi sul profeta *Daniele*, XII, 2 e sul profeta *Isaia*, 24, altri pensano ad un possibile annientamento. Per i Mussulmani, alcuni, pretendono che l'inferno abbia fine, ma il Corano afferma senza reticenze l'inferno eterno, l'eternità del fuoco e della punizione (*Surate* 5, 81)» (N. CAMILLERI, o. c., [v. nota 56], p. 176). Uma boa visão de conjunto, embora marcada pela filosofia do Autor, encontra-se no II vol. da *Filosofia das Formas simbólicas* de E. Cassirer, cit. [v. nota 2]. Cfr. igualmente, para um enquadramento geral, AA. VV., *História de la Espiritualidad — C. Espiritualidades no cristianas*, t. IV, Barcelona, Juan Flors Ed., 1969, 725 pp. É lamentável a pouca importância que esta última obra dá à escatologia.

⁶¹ Cf. St. LYONNET, art. *Péché*, em DBS (= *Dictionnaire de la Bible. Supplément*); ID., o diálogo com Ricoeur subsequente à exposição de M. NÉDONCELES, o. c. [v. nota 38], pp. 218-219.